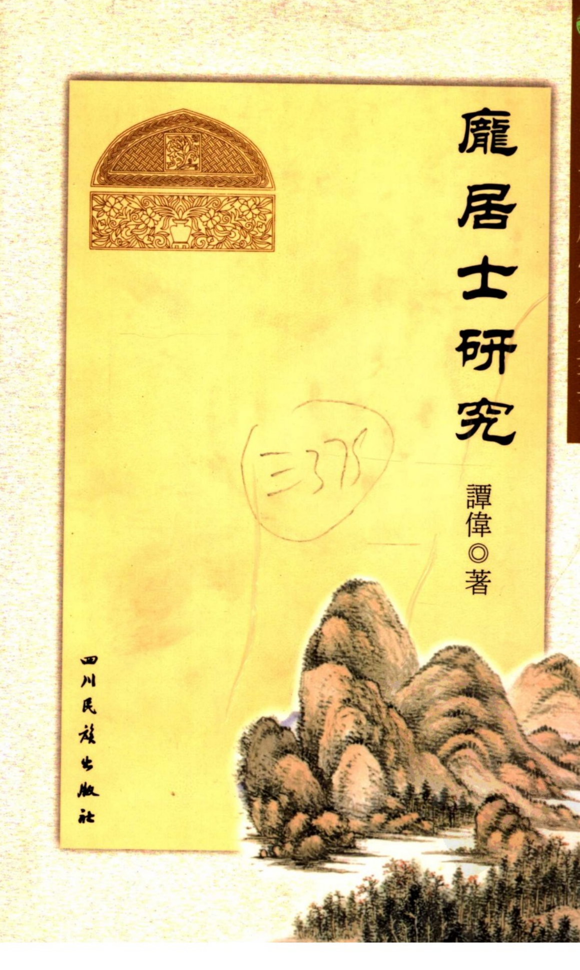
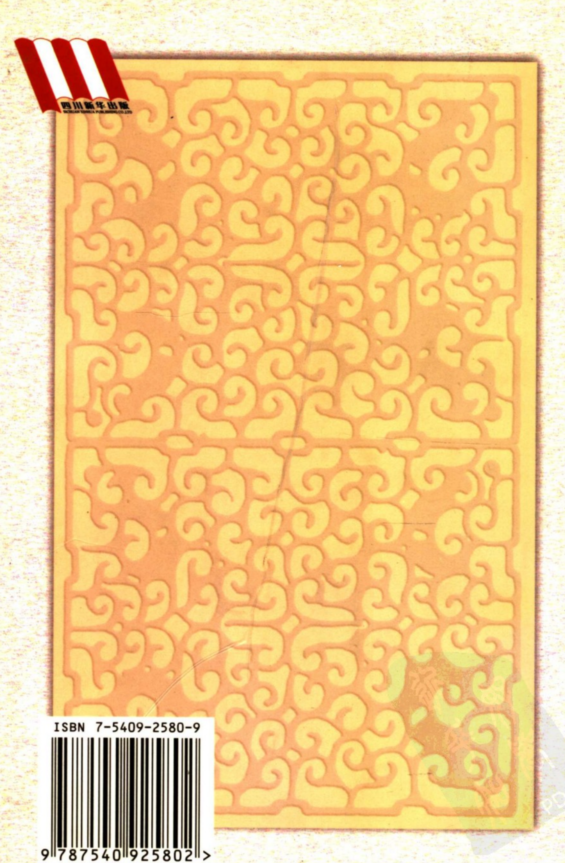


龐居士研究

譚偉◎著

四川民族出版社



ISBN 7-5409-2580-9
9 787540 925802 >
ISBN 7-5409-2580-9/B · 66
定價：41.00圓

四川大學『211工程』項目
中國古典文獻學研究叢書

龐居士研究

譚偉◎著



四川民族出版社
2002·成都



圖書在版編目(CIP)數據

龐居士研究/譚偉著 .—成都:四川民族出版社,
2002.7
(中國古典文獻學研究叢書/項楚主編)
ISBN 7-5409-2580-9

Ⅰ.龐… Ⅱ.譚… Ⅲ.龐居士-人物研究
Ⅳ.B949.92

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2002)第 027525 號

策劃制作:四川新華出版公司
總發行人:王　慶
總策劃人:陳大利
總監制人:文　龍
責任編輯:彭澤學
封面設計:文小牛

龐居士研究　　譚　偉　著

四川民族出版社出版　(成都鹽道街 3 號　郵編 610012)
四川新華書店集團有限責任公司經銷
成都福利東方彩印廠印刷
成都武侯區機投鎮潮音工業小區(028)87445573

開本 850×1168mm　1/32　印張　16.375　字數　380 千
2002 年 7 月第 1 版　2002 年 7 月第 1 次印刷
印數:1—1500 册

ISBN 7-5409-2580-9/B·66　定價:41.00 圓

目 錄

上 編

下 編

上　編

第一章　序　論

第一節　中國居士佛教概論

由於主客觀諸因素的影響，人類產生了痛苦，於是一代又一代的許多哲人努力尋找人類痛苦的根源和解脱方法。有的皓首窮經，在歷史中尋求；有的游歷人間，遍觀衆生之相；有的出家修行，冥思苦想。釋迦牟尼在冥想中終於自以爲發現了人類痛苦的根源（四諦中之苦諦與集諦），并爲之找到了在當時行之有效的解脱方法（四諦中之滅諦與道諦），世界三大宗教之一的佛教便產生了。佛教自漢末傳入中國以後，對中國文化產生了深遠的影響，并成爲中國文化的重要組成部分。隨着佛教的深入傳播，歷朝都有信奉佛法并大力弘法、護法的居士。這些居士上至帝王將相，下至平民百姓，形成了特殊而龐大的居士階層。由於出家、在家之生活形態不同，不僅行爲之限制有异，如出家衆有二百五十戒或五百戒，在家衆（居士）有五戒或八關齋戒等，而且對佛教教義的理解也有某些差別。同時，由於居士遍及社會各階層和

領域，具有特殊的社會地位和影響，在對佛教教義的宣傳以及對佛教的極力支持和保護方面，也往往起到一般僧侶所起不到的作用，因而在佛教史和文化史上的作用與地位也不一樣，形成了獨特的居士佛教。明中葉以前，雖然歷代佛教燈録和論著都或多或少地記載了一些居士的佛法活動，但都未將居士作爲獨立的力量來重視。之後，人們逐漸開始注意居士佛教，出現了專收居士或以居士爲主的典籍，如明·心泰《佛法金湯》，圓信、郭凝之《先覺宗乘》及《優婆夷志》，姚孟長《金湯徵文録》，夏樹芳《法喜志》，朱時恩《居士分燈録》，李士材《居士禪燈録》，清·彭紹升《居士傳》、《善女人傳》等。近代以來，學者們更明確提出了"居士佛教"的概念。

佛教史當是僧伽佛教與居士佛教之共同發展史，而以往之佛教史籍，主要是述僧伽佛教之發展歷史，顯然是不完全的。隋釋彦琮《通極論》就説："原夫隱顯二途，不可定榮辱；真俗兩端，孰能判同异？……若夫雲鴻震羽，孔雀謝其遠飛；净名現疾，比丘憚其高辯。發心即是出家，何關落髮弃俗，方稱入法?"[①] 對佛法之體悟無僧俗之别。道安静《先覺集序》談到《先覺集》之編纂目的時也説："哲人達士，學有本據，道有實悟。世出世間，初無二致。自覺覺他，罔有差殊。或現比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，或現宰官、長者、婆羅門居士。隨其緣會，所至即導利乎群品，克垂範於後昆。夫是之謂先覺。一機一境，一話一言，可以開闢人天正眼，顯揚儒佛心宗，《先覺集》之所由著也。"連儒、佛界限也没有了。拙庵智樸《先覺集序》説得更爲明確：

---

① 《廣弘明集》卷四，上海古籍出版社 1991 年版。

“有僧有俗，有覺未覺，不見道，未離兜率。”① 不在於形式上是僧還是俗，而重點在於是否“見道”。章太炎先生說：“宗教之高下勝劣，不容先論。要以上不失真，下有益於生民之道德爲其準的。”② 居士是人數最多、分布最廣、成份最複雜的佛教信衆，通過對居士佛教的研究，我們不僅能對佛教在中國的演進、傳播與影響有更深刻的認識，而且能更好地去其糟粕，取其精華。

一、居士與居士佛教

在漢語中，“居士”③ 一詞的本義是指在（處）家不仕或未仕之士。《説文》“士，事也。數始於一終於十，從一從十”。士是通數理之人，即我們現在所説的知識分子。中華民族是一個崇尚知識的民族，士在古代頗受人們尊重，四民（士、農、工、商）士爲首，人們往往尊稱男子爲“某士”，如國士、元士、鄉士等。又女之有士行者曰女士。仕進者稱進士、秀士、吉士、俊士等，未仕者則有隱士、逸士、處士、居士多種名號。未仕者雖然有種種名號，但在中國歷史上，真正的隱士、逸士是非常少的，絶大多數都可稱爲居士或處士。“居士”之稱號，起源較早。《禮記·玉藻》：“居士錦帶。”鄭玄注：“居士，道藝處士也。”④ 居士即是有才德的處士。《韓非子·外儲説右上》：“齊東海上有居士曰狂矞、華士昆弟二人者立議曰：‘吾不臣天子，不友諸侯，

① 《續藏經》第一輯第二編乙第21套第3册。
② 《章太炎集》，中國社會科學出版社1995年版，第41頁。
③ 關於“居士”一詞之含義，參見拙文《説“居士”》，《文史知識》2000年第11期第72～74頁。
④ 《禮記正義》卷三十，《十三經注疏》，中華書局1983年版，下册第1480頁下。

耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也。'"[①] 由於居士有才學，有個性，重操守，修行樂道，因而頗受人們尊敬。《三國志·魏志·胡昭傳》："狼等遂南附關羽，羽授印給兵，還爲寇賊。到陸渾南長樂亭，自相約誓言：'胡居士，賢者也，一不得犯其部落。'一川賴昭，咸無怵惕。"[②] 可見，居士在民間的影響是很大的。漢語史籍中也往往有隱逸傳，他們在文化史上有較高地位。因此，居士一詞逐漸成爲有才德而不求功名利禄、安貧樂道的代名詞。由於居士一詞具有深厚的文化意蘊，所以文人雅士爲表示不求仕進、退隱、安貧樂道或仕途失意也自稱居士，如李白（青蓮居士）、白居易（香山居士）、歐陽修（六一居士）、蘇軾（東坡居士）、李清照（易安居士）。甚至一些帝王將相爲表示自己有才德、修道行善，也自稱居士。這些居士，有的和佛教有關，有的則無關。道教中也有稱居士的，李翱《故處士侯君墓志》云："侯高字元覽，上谷人。少爲道士，學黄老練氣保形之術，居廬山，號華陽居士。"[③]

隨着佛教深入廣泛傳播，中印文化逐漸融合，漢語中許多詞語都增加了新的意義，其文化意蘊也因此更爲深厚，居士一詞便是如此。梵語中和中國居士一詞意義最爲接近的是 Kulapati，指居家之士，居財之士，在家志佛之士，漢語譯爲居士。梵語另一詞 gṛihapati，原指古印度吠舍種姓工商業中的富人，後爲積財具德者之通稱，漢語舊意譯爲長者、家主、家長，後又通譯爲居士。而梵語中 Upāsaka 一詞，舊譯爲優婆塞、清信士、近事男

① 梁啓雄《韓子淺解》，中華書局 1985 年版，下册第 316 頁。
② 《三國志》卷十一，中華書局 1982 年版，第 2 册第 362 頁。
③ 《全唐文》卷 639，中華書局 1985 年版，第 6456 頁。

等，即親近奉事三寶之義，總稱受“五戒”之男子。梵語Upāsika一詞舊譯爲優婆夷、清信女、近事女等，即親近奉事三寶之義，總稱受“五戒”之女子。在漢語書面語中雖然常有“優婆塞”、“優婆夷”的稱呼，但在日常生活中，由於一是不符合漢語的稱呼習慣，二是給人的感覺地位低下，一般都尊稱爲“居士”。“居士”一詞既具有如此豐富的内涵，又是一個令人起敬的稱謂，因此，出家人也常尊稱在家的普通人爲居士，在家人也樂意這樣稱呼，有的人甚至以稱居士爲榮。佛教居士（簡稱居士），即在家信佛者，又有廣義和狹義之分。廣義上指凡居家信佛者，狹義上指受過三歸、五戒者。在中國佛教史上，由於對居士之要求并不嚴格，也没有十分固定的宗教儀式標明居士之身份，因此，本文之居士指廣義上的。“居士佛教”就是指佛教之在家信衆於世俗生活中所從事之信仰活動；或者説“是相對於僧伽佛教而言，指佛教的在家信衆、信衆團體及其領袖人物所影響的或所體現的佛教”①。

二、居士佛教之歷史發展

佛教傳入中國不久，我國便出現了居士，居士佛教便開始了發展。漢明帝永平八年（65），楚王英爲沙門、伊蒲塞設盛饌，《後漢書·光武十王傳》載楚王英“少時好游俠，交通賓客，晚節更喜黄老，學爲浮屠齋戒祭祀。……詔報曰：‘楚王誦黄老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓，何嫌何疑，當有悔

① 常正《“居士佛教”芻議》，《法音》1998年第7期第23頁。

吝？其還贖，以助伊蒲塞、桑門之盛饌。'"① "伊蒲塞"即"居士"古譯之一，說明漢代已有居士，甚或更早。

漢代雖有少量佛寺，主要是爲了滿足西域來華胡商的宗教信仰，法律上不允許中國人出家做和尚。後趙石勒時，王度上書說漢代"唯聽西域人得立寺都邑，以奉其神，其漢人皆不得出家，魏承漢制，亦循前軌"②。只有少數漢人如朱士行、嚴佛調等出家，信佛法的本土人絶大多數是居士。因此，早期的譯經中，有專應居士之需求而譯出者，如《法鏡經》。湯用彤先生說："漢人雖有沙門，但受五戒未出家之居士或較多。桓帝時，安玄譯《法鏡經》，叙佛告居士郁伽長者以在家出家行法。魏初康僧會爲之注，其後又有人爲之理其闕失。《陰持入經注》亦引之。此經行世若此，或因其中專爲居士說在家之法，正應當世之需求也。"③之後又有《勝鬘經》、《維摩詰經》等以居士說法爲主的佛經相繼譯出，特别是《維摩詰經》，在隋前至少有四個譯本，一是支謙譯本，二是竺法護譯本，又有删節本，三是竺叔蘭譯本，四是鳩摩羅什譯本；而且還出現了合本、注本、節抄本等，可見《維摩詰經》在中國影響之大。任繼愈先生主編《中國佛教史》（第一卷）說："從普遍意義上說，維摩詰的出現，標志着大乘佛教的世俗化運動已達到高潮。'出家'和'在家'的界限已被抹殺，甚至'在家'高於'出家'。……《維摩詰經》從般若理論和宗教實踐這兩個方面把佛教的出世移到了世俗世界：它不但讓僧侣的生活世俗化，而且讓世俗人的生活僧侣化，從而把世俗社會引

① 《後漢書》卷四十二，中華書局 1982 年版，第五册第 1428 頁。
② 《高僧傳》卷九，《佛藏要籍選刊》第 12 册第 412 頁下。
③ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第 101～102 頁。

進了宗教世界。"[1]《維摩詰經》之流行，既反映了中國接受佛教的趨向，又表明中國居士佛教已有相當的發展。

同時，又有多種居士戒經的譯出。曇摩讖（或作曇無讖）在晉安帝義熙十三年（417）譯出《優婆塞戒》七卷，劉宋武帝永初二年（421）譯出《菩薩戒優婆塞戒壇文》一卷；求那跋摩在宋文帝（424～453）時譯出《三歸及優婆塞二十二戒》（或云《優婆塞戒》）一卷；此外還有《八關齋經》及《優婆塞戒經》的多種譯本和抄本行世。《出三藏記集》卷九所載《優婆塞戒經記》云："太歲在丙寅，夏四月二十三日，河西王世子、撫軍將軍、録尚書事大沮渠興國，與諸優婆塞等五百餘人，共於都城之内，請天竺法師曇摩讖譯在家菩薩戒，至秋七月二十三日都訖，秦沙門道養筆受。願此功德，令國祚無窮，將來之世，值遇彌勒，初聞悟解，逮無生忍。十方有識，咸同斯誓。"[2] 五百多位居士聚集在一起，請譯戒經，表明居士們對佛教信仰之虔誠，對自身約束之嚴格，他們把個人的命運和國家的命運聯繫在一起，有大悲救世之情懷，居士佛教在當時已十分壯大了。

在宗教實踐上，西晋的佛教徒已開始舉辦法會，持齋供養等。據《法苑珠林·受請篇》"晋闕公"[3] 條所記，西晋有爲死者在寺院舉辦法會的宗教儀式，當時已有西方阿彌陀佛極樂净土和菩薩度世的信仰。居士持齋修行和《八關懺文》之類的出現，表明佛教在中國民間已相當流行，有了一定的群衆基礎，佛教在中國已基本上扎下了根。

---

① 中國社會科學出版社 1981 年版，第 400～401 頁。
② 《出三藏記集》，中華書局 1985 年版，第 340 頁。
③ 上海古籍出版社 1995 年版，第 323 頁中。

漢末至南北朝，是佛教傳入并日趨興盛的時期。在這個階段，佛教由附庸地位逐漸趨向獨立發展地位，居士佛教在佛教發展中雖處於從屬的地位，但有相當高的發展水平，標志着佛教中國化的加深。重要居士有牟融、郗超（336～377）、孫綽（320～377）、劉遺民（352～410）、宗炳（375～443）、傅翕（497～569）等。

隋唐是中國佛教的鼎盛時期，佛教走上了獨立發展的道路，宗派林立，名僧輩出，僧伽佛教大放光彩。同時，佛教居士也不少，他們修爲之高者，可與高僧相比。如龐居士（？～815），其信仰之虔誠，修爲之高，不亞於當時之丹霞（739～824）、南泉（748～834）、百丈（750～814）等名僧，後人稱之爲“中土維摩詰”。其他如李通玄（635～730）、王維（701～761）、柳宗元（773～819）、白居易（772～846）、李翱（772～814）、裴休（約791～864）等，都是有名的居士。

宋元明清是佛教走下坡路、日趨没落的時期。特别是從明代開始，由於國家對僧伽活動的限制，僧伽佛教逐漸脱離社會現實，缺乏活力與創新。與此相反，居士佛教却得到了大發展，漸居主導地位，正如章太炎先生所説：“自清之季，佛法不在緇衣而流於居士長者間。”① 主要表現爲對佛法的重新認識、理解，并消化、吸收，推動了佛教的改革與復興。在哲學、文學等領域都出現了中國第一流的學者居士。佛日在《近現代居士佛教》一文中對近現代居士佛教的繁榮狀況作了論述，并説：“明清以降，

① 《支那内學院緣起》，見王守常等主編《人間關懷——20世紀中國佛教文化學術論集》，中國廣播電視出版社1999年版，第442頁。

隨僧伽佛教之衰落，居士在佛教中的地位有逐漸上升之勢。及至近現代，居士佛教的勃興，成爲佛教復興運動中極爲顯眼的現象。"[1] 這時期，重要的居士有張叔平（987～1082）、蘇軾（1036～1101）、黄庭堅（1045～1105）、張商英（1043～1121）、宋濂（1310～1381）、李卓吾（1527～1602）、楊仁山（1837～1911）等。

在二千多年的發展中，居士佛教形成了與僧伽佛教明顯區别的特徵。常正在《"居士佛教"芻議》一文中認爲中國居士佛教有六個特點：（1）人數衆多，分布領域廣泛。（2）信仰虔誠，但追求各不相同。（3）社會精英人士較多，對佛教界的貢獻和影響較大。（4）整體素質不高。（5）居士間的各種差异極大。（6）自身缺乏約束機制，對僧伽不能實行有效的監督[2]。這些特點是符合中國居士佛教之實際的。我認爲尚可注意的還有幾點：其一，中國居士信仰净土者尤多，即使一些早期修禪者如白居易、袁宏道等，晚年都信净土。其二，中國居士少有僧伽那種明顯的宗派之别，往往對佛教各派思想兼收并蓄。其三，僧伽佛教相對脆弱，一旦失去政治依靠，便很快衰落；相反，居士佛教就更具穩定性和持續性。其四，居士佛教比僧伽佛教更富現實性和創新精神。

三、居士佛教之地位與作用

佛教傳入中國内地後，在佛經的翻譯、佛教教義的解釋和宣

---

① 《法音》1998 年第 5 期第 13 頁。
② 同上，第 7 期第 23 頁。

傳、僧團的建立和傳教禮儀的制定等方面，居士起了重大作用。可以説居士佛教的發展水平是衡量佛教中國化、深入化的重要標志之一，從居士數量之多少可見佛教傳播之廣狹，從其修爲之高低可見佛教影響之大小。任繼愈先生認爲“在正常交往下，佛教勢力由三個層次構成”：(1) 中心層爲佛教僧團；(2) 居士佛教；(3) 普通佛教信衆。并説：“居士佛教處在中層，承上啓下，它對佛教起着羽翼作用。”① 具體來説，有以下幾個方面：

（一）居士佛教是佛教中國化與復興的中堅

湯一介先生説：“我們知道，文化的發展大體總是通過‘認同’與‘離异’兩個不同階段來進行的。‘認同’表現爲與主流文化的一致和闡釋，是文化在一定範圍内向縱深發展，是對已成模式的進一步開拓，同時表現爲對异己力量的排斥和壓抑，其作用在於鞏固主流文化已確定的界限與規範，使之得以鞏固和凝聚。‘離异’則表現爲批判和揚弃，即在一定的時期内對主流文化的否定和懷疑，打亂既成的規範和界限，對被排斥的加以兼容，把被壓抑的能量釋放出來，因而形成對原有的主流文化的衝擊乃至顛覆，這種‘離异’作用占主導地位的階段就是文化轉型時期。”② 他認爲中國文化有三個轉型時期：一是先秦，二是魏晋南北朝，三是二十世紀或更早一點。湯先生所提的後兩次大的文化轉型與佛教都有重大關係，佛教在這兩次文化轉型中都起了很大作用，而其關鍵又是因爲居士佛教之發展。

魏晋是中國文化的轉型時期，魏晋哲學——玄學就是在老、

① 《中國居士佛教史·序》第 2 頁，中國社會科學出版社 2000 年版。
② 湯一介《總序》，《人間關懷——20 世紀中國佛教文化學術論集》第 5 頁。

莊思想與佛教哲學的碰撞中發展起來的，學者們多有論述。此時期是佛教在中國廣泛傳播并由附庸地位走向獨立發展道路的時期，在這個轉變過程中，居士佛教起了重要的作用。在漢代，佛教爲迎合當時社會上神仙方術之士、道士們的傳統手法，也兼用占驗、預卜吉凶、看病等方術以接近群衆。人們也就以神仙方士、道士的眼光來接受它。隨着居士佛教之發展，佛教作爲一種獨立的宗教體系逐漸被人們認可，我們從牟子《理惑論》便可見一斑。湯用彤先生説："牟子作《理惑論》，公然黜百家經傳，斥神仙方士。佛教自立，而不托庇他人，其精神始見於《理惑論》。不僅因其爲現存支那撰述之最早者，而可重視也。又兩漢尊黄老之道與陰陽道術，至魏世一變，而尚老莊之學。東京佛法，本可視爲道術之一種，而魏晋釋子，則襲玄學清談。牟子援引《老》、《莊》以申佛旨，已徵時代精神之轉換。明乎此，則《理惑論》三十七章，誠佛教之要籍也。"① 牟子《理惑論》除介紹佛教基本知識和用孔孟及老莊思想解釋佛教的一些術語外，還對傳統文化與佛教衝突的根本問題如夷夏之論、守孝與違孝等作了深刻的闡述，把佛教思想作爲一種獨立的學説放在了與孔孟及老莊思想并列的地位，爲佛教的獨立發展奠定了理論基礎。它不僅反映了佛教傳入中國初期人們是如何理解佛教的，而且對研究佛教在中國的形成和發展很有參考價值。之後又出現了一系列重要的居士佛教著作，如郗超《奉法要》、孫綽《喻道論》、宗炳《明佛論》和《答何承天書難黑白論》等等，爲中國人理解和認同佛教、使佛教中國化并在隋唐得到繁榮起了巨大的作用。通過這些著作，

① 湯用彤《漢魏兩晋南北朝佛教史》第28頁。

我們一是可以更加清楚地看到佛教是怎樣在中國文化的土壤裏開花結果的，二是能清晰地瞭解佛教中國化之迹，即中國人是如何看待、理解和逐漸認同佛教的。唐李翺《復性書》把禪宗的“本性清净”説與孟子的“性善論”等同起來，把禪宗所謂“業障”和孟子所謂“後天染惡”牽扯起來，把禪宗的“直指本心”、“即心即佛”與孟子的“求其放心”聯繫起來，以佛理來解釋儒家的學説，標志着中國人對佛教的完全認同和佛教中國化進程的深入。外來之佛教被中國文化吸收、融合、改造後，形成了獨具特色的中國佛教——禪宗。

清末是中國文化的又一次轉型時期，中國佛教以本土文化之一的姿態，奮然而起以與西方文化抗衡，在這次文化轉型中起了重要作用，而其主力軍乃是中國之佛教居士。當時，國衰民困，在西方堅甲重炮的强大衝擊下，中國瀕於國破家亡的境地，中國之佛教居士以大悲之心，滿懷救國救民的熱忱，奮起振興中國佛教，力圖以興教救民强國，掀起了一場轟轟烈烈的佛教復興運動。這場運動的發動者、奠基者，便是被人們稱之爲“近代中國佛教復興之父”的居士楊仁山先生。同時有歐陽漸、譚嗣同、章太炎、謝無量等居士，他們都是中國近代著名思想家或學者，對中國文化有巨大貢獻。各種居士團體如居士林、研究會在全國出現，居士佛教空前繁榮，帶來了佛教之復興。

（二）居士佛教是佛教生存與發展的重要支柱

首先，信仰與布施。佛教從漢代傳入中國，最初，國家不允許中國本土人出家，佛教信衆主要是在家居士，居士的信仰與布施對佛教的發展具有决定的作用。在中國佛教二千餘年的傳播過程中，他們出資出力，在建寺度僧、塑像印經、興辦慈善公益事

業等方面作出了巨大貢獻。他們的虔誠信仰和慷慨布施，推動了佛教的傳播與發展。居士布施之方式甚多，如施食、施財、施身、施子等等，在財力、物力、人力諸方面支持了佛教，是佛教生存的根本支柱。

其次，弘法與護法。明朱時恩《自叙分燈録緣起》："然考當時法道盛行，有主化者必有分化者。主化者如上所述，具載傳燈；分化者則有如維摩詰、龐道玄、張無盡、宋景濂輩，秘大現小，帶水拖泥，不壞假名而談實相，斯亦悲願弘廣混俗利生之遐軌已。"① 居士宣傳和弘揚佛法的方式甚多，有的直接參與佛經的譯注和傳刻，如安玄協助嚴佛調譯《法鏡經》，支恭明（200～252）譯《摩詰》、《大般》等二十七經，竺叔蘭（261～314）譯《异維摩詰經》、《放光經》等。據佛經翻譯史的記録，東漢從明帝永平十年（公元 67 年）到漢獻帝延康元年（公元 220 年），這 154 年間，譯出佛經（包括佛教教律等一切著作）共 292 部，合 395 卷，其中傾注了佛教居士許多心血。唐李肇《東林寺經藏碑銘并序》叙東林寺的藏經云："自漢永平至唐開元，祖述之士凡一百七十六人，有桑門之重譯，有居士之覃思。"② 有的以己之名望帶動他人，如劉遺民，不作晋室之官而到廬山東林寺依慧遠法師，同時有宗少文、周道祖、雷仲倫、張萊民、張秀實、畢士穎，均到廬山，造西方三聖像，建齋立社，共修佛法。知歸子贊曰："佛法入兹土，始昌於晋，而士大夫之息心净土者，罕聞焉。至遺民一唱，遠近傾動，雖遠師實成之，亦由遺民精誠内激，冥

① 明朱時恩《居士分燈録》，《明嘉興大藏經》第 21 册 409 頁中。
② 《全唐文》卷七二一，第 7416 頁。

乎衆志。”[1] 有的甚至直接講經，如傅大士（497～569）曾給梁武帝講《金剛經》，“纔升座，以尺揮案一下，便下座。帝愕然，大士曰：‘陛下會不？’曰：‘不會。’大士曰：‘大士講經竟。’”[2] 此傳説表明居士佛教在當時已有相當高的發展水平。而且傅大士還收徒傳法，擴大佛教的傳播。此外，居士們還通過各種藝術形式如詩、文、曲、小説、繪畫、造像等宣傳佛法。居士們在與僧伽廣泛交往，運用各種形式宣傳佛教的同時，加深了中國傳統文化與佛教的相互交流及融合。中國文化的各個方面都打上了佛教的烙印，如文學，從主題、語言、修辭到構思、鑒賞都有佛教的影響，而佛教在體制、儀式諸方面亦具明顯之中國特色。

佛教的發展還離不開居士的堅決護持。蘇伯衡《佛法金湯編敘》云：“佛法之行乎中國也，邇來一千三百二十有六年矣。雖毁之排之，而昌熾猶一日。初，伯衡莫知其所以然，竊意亦惟其説足以動人而已。今觀此編，乃知固由歷代明哲之君與夫公侯卿大夫士之賢者，罔不崇向之、擁樹之而爲之外護也。……是則佛法之所以彌久而彌昌者，豈非外護爲之乎？”[3] 佛教是在與中國本土文化如道、儒的矛盾鬥争中，在居士堅强護翼下發展起來，并融入到中國文化之中的。没有居士的護法，佛教就不可能有在中國幾千年的持續發展。居士的護法主要表現在兩方面，一是從政治、經濟上支持和保護佛教，二是從理論上護衛佛法，如牟子（？～79）《理惑論》，張商英《護法論》等。

（三）居士佛教是佛教社會化與世俗化的主要力量

---

① 清彭紹升《居士傳·劉遺民傳》，成都古籍書店 2000 年版，第 11 頁。
② 《居士傳·傅大士傳》，第 37 頁。
③ 明心泰《佛法金湯編》，《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第五册。

佛教在中國逐漸扎下根來，其標志就是傳播并深入到了社會生活的各個方面特别是社會底層民衆。在此過程中，居士的佛教活動也起了不可忽視的作用。中國居士主要以其居處附近之出家教團爲中心，從事宗教活動，其教團之成立，亦往往以高僧爲首。早期有慧遠法師與劉遺民居士組織的白蓮社，之後有唐李知遥之五會社、白居易與如滿禪師之香火社、宋馮濟川之净業社等。至近代，居士教團則主要以居士林、研究會等形式出現。各種形式之居士教團的成立，既表明居士對佛教的虔誠信仰，又表明居士對自身修煉的加强。如白居易“會昌中，以刑部尚書致仕，與香山如滿禪師結香火社，自稱香山居士。先是，太和中，樂天在東都長壽寺受八戒，與僧俗百四十人，畫彌勒上生圖，共發願生兜率内院。”① 白居易地位高，名聲大，其信佛之言行對民衆影響之大是可想而知的。《佛祖統紀》卷二十八記：“陸偉，錢唐人，爲州都掾。中年厭世念佛，率衆結法華、華嚴二社，各百許人。其法：各人在家誦經一卷，日終就寺讀誦，終日而散。如是二十年，遂成大會。嘗手書《法華》、《華嚴》、《楞嚴》、《圓覺》、《金剛》、《金光明》等經。”② 這些居士團體之大量存在，推動了佛教之社會化與世俗化，促進了佛教的傳播與繁榮。由於居士遍及社會各階層，他們的佛教活動直接影響到人們對佛教的信仰，他們是佛教在世俗中的主要傳播者、實踐者和指導者，人們往往稱他們爲“在家菩薩”，《祖堂集》卷十五《龐居士傳》描

---

① 《居士傳》十九，第96頁。
② 《佛藏要籍選刊》第12册第157頁中。

述龐居士爲“在家之菩薩”①。被胡適稱爲“龐氏解剖刀”②、忽滑谷快天稱爲“達摩東來以後，白衣居士第一人”③的龐居士有三百餘首詩偈，用俚俗的語言，淺近的事例，將抽象的禪理具象化、生活化，推動了禪宗的大衆化、世俗化，進一步使佛教中國化。他有一首著名的偈：“日用事無别，唯吾自偶諧。頭頭非取捨，處處没張乖。朱紫誰爲號，丘山絶點埃。神通并妙用，運水與搬柴。”［073首］④認爲禪理就在日常生活如“運水”、“搬柴”之中，這種通俗而富有生活化的表達，有助於佛教在民衆中傳播。在中國，佛教很早就被當作移風易俗的工具之一，《魏書·釋老志》云：“太宗踐位，亦遵先業，京邑四方建立圖像，仍令沙門敷導民俗。”⑤很多地方之風俗、習慣、信仰甚至因居士們的佛教活動而發生了一些變化，如《衡陽縣志·藝文》説：“衡陽自龐居士父女示化，民間復傳奉壽佛，有明建藩，尤好祈福。”⑥衡陽風俗由古代之祭鬼神到信佛之變化，與像龐蘊這樣的居士的活動是分不開的。《佛祖統紀》卷二八載：“昝定國，號省齋，爲州學諭，常念佛讀净土諸經，結西歸社以勸人。嘉泰初於小江慧光建净土院，結石塔於池心，爲鄉民火焚藏骨之所。印施念佛圖，月二、八集僧俗就净土院，諷觀經以爲常。”⑦用火葬來改變土葬之風俗，應該説是一種文明進步，可見居士的佛教活動對

---

① 《祖堂集》，上海古籍出版社1994年版，第295頁。
② 《禪宗在中國：它的歷史和方法》，《胡適集》，中國科學出版社1995年版。
③ 《中國禪學思想史》，上海古籍出版社1994年版，第183頁。
④ 本書下編給龐居士的語録和詩偈分别編了序號，兩位數爲語録的序號，三位數爲詩偈的序號。
⑤ 《廣弘明集》卷二，上海古籍出版社1994年版，第104頁。
⑥ 《衡陽縣志》卷第十《藝文》二十，清同治十一年刊本。
⑦ 《佛藏要籍選刊》第12册第156頁下。

佛教之社會化與世俗化影響之大。

中國居士佛教的發展，是大乘佛教在中國發展的必然結果，因爲佛教的終極關懷是世間，它的最終目標是通過對佛法的修煉來解決世間基本問題，出家修行衹是一種手段而不是目的，所以，從根本上説，佛教是世間法而不是出世間法。正如印順法師所説："佛法，不是爲了説明世間，而是爲了解放自己、净化世間。佛法是理智的、德行的、知行綜貫的宗教，要從生活的經驗中實現出來。説它是最高的哲學，不如説它是完善的、道德的、深化又廣化的道德好。"① 世間是一切哲學與宗教之根之源，衹有當宗教既能出世間又能入世間，它纔具有不朽的生命力，纔能發展，也纔有價值；離開了世間，它便是無源之水，無根之花。在印度，小乘佛教由於主要注重佛法的修煉，把佛教引向了出世間法的道路，因而出現了以居士佛教爲特徵的大乘佛教起而撥正之。因此，大乘一開始就很重視在家，不提倡出家。但是，印度大乘佛教并没有將佛陀之入世精神貫徹下去，而將佛教引向玄理、思辯的道路，失去了社會根基，因此，在外敵入侵之時，佛教便如無根之花被風吹散。而中國、日本及其他一些東南亞國家將佛教移植到自己的土地上，以出世間之法解決世間之問題，故能至今不衰，居士佛教正是佛教深深扎入世間土壤之根。有的學者認爲居士佛教亦將是未來中國佛教發展的主要方向，何勁松在《中國佛教應走什麼道路——關於居士佛教的思考》一文中認爲"居士將成爲今後佛教的主流"，"佛教居士化是佛教立足現代社會的惟一途徑，也是宗教競爭中立於不敗之地的根本保證"，并

① 印順《佛法概論》第十三章，上海古籍出版社 1995 年版，第 92 頁。

提出了八點理由①，而常正不贊成這種觀點②。

任何事物都是普遍性寓於個性之中的，要深刻瞭解中國居士佛教之本質，就不得不從對居士個體之研究着手。我們以龐居士爲研究對象，目的就是想通過對其人其事其詩作較全面的剖析，以加深對中國居士佛教的認識。

第二節　唐代後期政治與佛教之關係

龐居士主要活動於唐代貞元（785～805）、元和（806～820）年間，其信佛主要有兩方面的原因，一是個人愛好，《景德傳燈録》本傳及其以後之禪宗史籍均云龐居士“少悟塵勞，志求真諦”③，“塵勞”指塵世之勞苦，佛教認爲世間皆苦、人生皆苦。“真諦”乃佛教二諦之一，與俗諦相對，又作勝義諦、第一義諦，即出世間之真理，指佛教。《景德傳燈録》卷二十八《善慧大士》有梁武帝就曾問傅大士“何爲真諦”之語。同書卷二十三説廬山佛手巖行禪師：“早習儒學，一旦捨俗出家，志求真諦。”④ 二是社會現實促成的。龐居士所處之中唐既是唐代社會及文化之轉變期，亦是整個中國文化重要轉型期之一，政治與宗教關係亦因之發生了變化。

從整個中國歷史來看，“中國自古即薄於宗教思想，此因中國人都重視政治。……中國人多以全力着眼政治，所以對宗教很

① 《世界宗教研究》1998 年第 1 期第 22～30 頁。
② 《“居士佛教”芻議》，《法音》1998 年第 7 期第 23 頁。
③ 《景德傳燈録》卷八，《佛藏要籍選刊》第 13 册第 567 頁。
④ 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 734、699 頁中。

冷淡。"[1] 因爲政治是現實的，而宗教是非現實的（超現實的），所以注重現實的中國人熱衷於政治而冷淡於宗教。但是唐代後期（安史之亂後）却出現了與此相反的現象，有許多士人熱衷於佛教，而對政治相對冷淡。如《祖堂集》卷四《丹霞和尚》云丹霞：

少親儒墨，業洞九經。初與龐居士同侶入京求選，因在漢南道寄宿次，忽夜夢日光滿室，有鑒者云："此是解空之祥也。"又逢行脚僧與吃茶次，僧云："秀才去何處？"對曰："求選官去。"僧云："可惜許功夫，何不選佛去？"秀才曰："佛當何處選？"其僧提起茶碗，曰："會摩？"秀才曰："未測高旨！"僧曰："若然者，江西馬祖今現住世説法，悟道者不可勝記，彼是真選佛場之處。"二人宿根猛利，遂返秦游而造大家[2]。

時馬祖道一（709～788）在江西、石頭希遷（700～790）在南岳普化，南宗禪大盛。丹霞（739～824）放弃科舉考試，初參馬祖，後參石頭悟道，成爲著名的禪師。龐居士參馬祖事，在《祖堂集》卷十五《龐居士》下亦有詳細記載：龐居士"問馬大師：'不與萬法爲侶者是什麽人？'馬師云：'待居士一口吸盡西江水，我則爲你説。'居士便大悟，便去庫頭借筆硯，造偈云……"[3] 龐居士後來成爲禪林中的著名居士，被稱爲"唐土維摩詰"。

---

① 章太炎《國學概論》，上海古籍出版社 1999 年版，第 4 頁。
② 《祖堂集》第 79 頁。
③ 同上，第 259 頁。

像龐居士與丹霞這樣弃科舉而入佛之事，在佛教史籍中尚有許多，如《宋高僧傳》卷十一《唐荆州福壽寺甄公傳》："少而警慧，七歲誦通詩雅，遂應州舉，三上中第，未釋褐。與沙門議論玄理，乃願披緇。投福壽寺辯初法師，以爲模範。"同上卷十二《唐杭州大慈山寰中傳》："年二十五，隨計中甲科，然未塞其懷，復思再捷。無何，遭母之憂，遂廬於墓所。及服闋，徑往北京童子寺出家。"同上卷十二《唐洛京廣愛寺從諫傳》："遇相工曰：'所寄荷不可測也。'越壯室之年，忽深信佛理，遂捨妻孥，求僧披剃焉。"同上卷十三《梁鄧州香嚴山智閑傳》："博聞强記，有幹略。親黨觀其所以，謂之曰：'汝加力學，則他後成佐時之良器也。'俄爾，辭親出俗。"[①] 此外，《祖堂集》卷十五《五泄和尚》、《宋高僧傳》卷十二《唐天台山紫凝山慧恭傳》、卷十三《梁撫州曹山本寂傳》、卷十四《唐洪州大明寺嚴峻傳》、《五燈會元》卷二《圭峰宗密禪師》等等，均記禪師們由儒入佛之事，可見"選官不如選佛"在唐代後期是一種比較普遍而重要的現象。

爲什麽會出現這種現象呢？綜觀有唐一代，自安史之亂以後，政治雖時有中興之象，但總的趨勢是衰退；而佛教雖有處於低落的時期（如會昌滅佛），但上升之勢，終唐未減。據湯用彤《隋唐佛教史稿》統計：唐玄宗時有僧 75524 人、尼 50575 人，寺 5358 所，而玄宗時天下人口高達五千多萬；唐武宗會昌五年時歸俗僧尼有 260500 人、寺奴 150000 人，大寺 4600 所、蘭若 40000 所[②]。經長期戰亂後至武宗時，天下人口雖已劇減，而僧

① 《宋高僧傳》上册第 257、273、278、303 頁，中華書局 1999 年版。
② 湯用彤《隋唐佛教史稿》，中華書局 1982 年版，第 52 頁。

尼激增，政治與佛教之消長由此可見一斑。“選官不如選佛”現象便是從這種現實的土壤中產生的，士人們這種對科舉冷淡、對佛教熱情的現象，從表面上看來只是科舉與佛教的關係問題，而其實質乃是政治與佛教的消長衰盛問題。固然，唐代後期政治與佛教消長的原因是多方面的，“選官不如選佛”現象之出現，正從一個方面反映了唐代後期政治漸衰，佛教轉盛的原因。

首先，唐王朝重武輕文，後期尤甚。唐代前期，官僚們對佛教的熱情多是因爲愛好或追求時髦而已。唐自安史之亂以後，便進入藩鎮割據的動亂分裂局面。動亂時期，武將有用武之地，而文人未被重視的感喟，在許多詩人的詩裏都有所表現：

時艱方用武，儒者任沉浮①。

細與知音說，攻文恐誤人②。

而今用武爾攻文，流輩干時獨卧雲。白髮青袍趨會府，定應衡鏡却慚君③。

誰念為儒逢世難，獨將衰鬢客秦關④。

馬上得天下，而不能馬上治天下，重武輕文，給政治種下了嚴重的惡果，司空圖《丁未歲歸王官谷》詩甚至云：“從來薄學輕文字，致使中原動鼓鼙。”⑤ 在藩鎮割據的分裂局面下，朝廷

① 劉長卿《寄萬州崔使君》，見《全唐詩》卷一四八，上海古籍出版社 1996 年版，上册第 343 頁下。

② 戎昱《酬梁二十》，見《全唐詩》卷二七〇，上册第 676 頁上。

③ 崔峒《送賀蘭廣赴選》，見《全唐詩》卷二九四，上册第 741 頁下。

④ 盧綸《長安春望》，見《全唐詩》卷二七九，上册第 707 頁上。

⑤《全唐詩》卷六三二，下册第 1593 頁下。

無大的作爲，文人更不可能有什麼作爲。加之宦官干政，朋黨專權，官制腐朽，官場黑暗，文人無用武之地，無法實現其理想、抱負，鬱鬱不得志，政治鬥爭又十分殘酷，他們便逐漸失去了政治激情，而到佛學中尋求精神寄托。柳宗元《送元舉歸幽泉寺序》云："佛之道大而多容，凡有志乎物外而耻制於世者，則思入焉。"① 劉禹錫《送僧元暠東游并序》説得更爲直接："予策名二十年，百慮而無一得，然後知世所謂道，無非畏途，惟出世間法可盡心耳。由是在席硯者多旁行四句之書。……予事佛而佞，亟來相從。"② 他們（如白居易、劉禹錫）對佛教的信仰和與僧徒們的交往，在客觀上推動了佛教的發展，同時也使部分未入仕者對官場望而却步，甚至失去了入仕的熱情。

相反，作爲方外之學的佛教，除武宗滅佛和其他少數皇帝對佛教有限制以外，備受李唐王朝歷代皇帝的支持。朝廷允許寺院廣有田産，擁有衆多財富，且不納税，對名僧大德也極尊重，如賜紫、賜師號、官補德號、賜夏臘、授官階等等。這種種殊榮，是朝中的許多官員都難以得到的。上行下效，唐代（特别是後期）官員（如裴休、于頔、李翱）幾乎都和佛教有某種關係，從而支持了佛教的發展。在這種形勢下，唐代後期僧徒們的生活相當優裕，又少有官場中的那種你死我活的明爭暗鬥，《祖堂集》卷三《懷讓和尚》記懷讓感慨道："夫出家者爲無爲法，天上人間無有勝者！"③ 這種無憂無慮的生活方式，對相當多的士人都有吸引力，唐孟棨《本事詩·高逸》載杜牧："弱冠成名。當年制

---

① 《全唐文》卷五七九，第5853頁。
② 《全唐詩》卷三五九，上册第898頁中。
③ 《祖堂集》第271頁。

策登科，名振京邑。嘗與一二同年城南游覽，至文公寺，有禪僧擁褐獨坐。與之語，其玄言妙旨咸出意表。問杜姓名，具以對之。又云：‘修何業?’旁人以累捷誇之，顧而笑曰：‘皆不知也。’杜嘆訝，因題詩曰：‘家在城南杜曲旁，兩枝仙桂一時芳。禪師都未知名姓，始覺禪門意味長。’”① 杜牧一年中兩科，故詩有“兩枝仙桂一時芳”，可謂得意之極。但他選官之後，有“始覺禪門意味長”的感慨，而《行徑廬山東林寺》詩也云：“方趨上國期干祿，未得空堂學坐禪。”② 佛學對士人們的吸引力之大，可想而知。加之連年對外、對内用兵，軍隊甚衆，據《通鑒》記載，憲宗元和二年“天下兵仰給縣官者八十三萬餘人，比天寶三分增一，大率二户資一兵，其水旱所傷、非時調發，不在此數。”③ 人民不堪重負，淪爲流民者衆。由於戰亂和重賦而產生的流民流入寺院，壯大了佛教隊伍。稍有成就的和尚都能領徒數百或數千，主化一方，開宗開派，充分發揮其才能。官場不如道場悠閑自得，選官不如選佛能發揚文人們的個性，文人們入佛便是一種自然的選擇了。

其次，佛教的興盛并不完全在於其隊伍的龐大以及皇帝、官僚們的支持，更重要的還在於有一大批的學通内外的弃科舉（或科舉落第）而入佛的知識分子的加入，他們對佛學的研究和佛法的弘揚都有巨大作用。《文獻通考·選舉考》載：“開元以後，四海晏清，士耻不以文章達，其應詔而舉者，多則二千人，少不減

① 丁福保輯《歷代詩話續編》，中華書局 1983 年版，上册第 15 頁。
② 《全唐詩》卷五二六，上册第 1336 頁下。
③ 《資治通鑒》卷二百三十七，上海古籍出版社 1988 年版，下册第 1630 頁。

千人，所收百纔有一。”[1]《通鑒》載天寶二年（743）“時選人集者以萬計”,[2] 由此可見唐前期知識分子對政治的高昂熱情和積極入仕的精神。而天寶六載（747），李林甫怕舉人揭露其罪狀，在他的操縱下，這年科舉考試“遂無一人及第。林甫乃上表，賀野無遺賢”[3]，引起了舉子們的普遍憤懣和心寒，如杜甫就有“紈袴不餓死，儒冠多誤身”[4] 的憤慨。從此，科舉之法漸壞，安史之亂後更爲嚴重，選舉場幾乎成爲了朋黨之爭的戰場。唐科舉取士，及第者本來就不多，競爭十分激烈，《寒山詩》云：“我見百十狗，個個毛鬡鬡。卧者渠自卧，行者渠自行。投之一塊骨，相與啀喍爭。良由爲骨少，狗多分不平。”[5] 可謂是對這種現實的形象描繪。士人們走科舉之路十分艱難，如《宋高僧傳》卷六《唐彭州丹景山知玄傳》載知玄“祖憲，父邈，皆名場不捷”[6]。選法大壞，更是雪上加霜。《新唐書·選舉志（下）》：“肅、代以後兵興，天下多故，官員益濫，而銓法無可道者。至德宗時……初吏部歲常集人，其後三數歲一集，選人猥至，文簿紛雜，吏因得以爲奸利，士至蹉跌，或十年不得官，而闕員亦累歲不補。”[7] 選法大壞，士人報國無門，必然會挫傷人們的政治熱情。寒山詩云：“書判全非弱，嫌身不得官。銓曹被拗折，洗

---

① 元馬端臨《文獻通考》卷二十九《選舉考》第二，誠成企業集團（中國）有限公司 1996 年版《傳世藏書·史庫·文獻通考》第 1 册第 369 頁。

② 《資治通鑒》卷二百二十五《唐紀》三十一，下册第 1460 頁。

③ 同上，下册第 1464 頁。

④ 《杜詩詳注》卷二《奉贈韋左丞丈二十二韻》，中華書局 1979 年版，第 1 册第 74 頁。

⑤ 項楚《寒山詩注》，中華書局 2000 年版，第 158 頁。

⑥ 《宋高僧傳》上册第 129 頁。

⑦ 《新唐書》卷四十五，中華書局 1975 年版，第 4 册第 1178～1179 頁。

垢覓瘡瘢。必也關天命，今冬更試看。盲兒射雀目，偶中亦非難。"①這種故意刁難的科舉考試，將一大批大有作爲的知識分子擋在了仕途大門之外，没有參與政治的機會，迫使他們入佛，也使得國家政治缺乏生機和活力。因爲，自隋以來，科舉考試便是國家選拔人才的重要方式，而對於士人特别是中下層知識分子來説，科舉考試往往是他們進入仕途以實現其理想、抱負以及個人價值的惟一途徑。如果這條路難以走通的話，他們必然要尋求另外的途徑，佛教正好爲士人提供了這種機會。

而中國佛教歷來都極爲注重人才的收羅，《宋高僧傳》卷四《唐京兆大慈恩寺窺基傳》載，"（玄）奘師因陌上見其（窺基）眉秀目朗，舉措疏略，曰：'將家之種，不謬也哉。脱或因緣相扣，度爲弟子，則吾法有寄矣。'……父雖然諾，基亦强拒。激勉再三，拜以從命，奮然抗聲曰：'聽我三事，方誓出家。不斷情欲、葷血、過中食也。'奘先以欲勾牽，後令入佛智，佯而肯焉"②，對人才的收羅幾乎達到了不擇手段的程度。唐代後期更甚，如前所舉，勸丹霞與龐居士選佛的行脚僧，或許就是專爲佛教收羅人才的禪師。又如《祖堂集》卷十五《五洩和尚》載：

師未出家時，入京選官，去到洪州開元寺禮拜大師。大師問："秀才什麽處去？"云："入京選官去。"大師云："秀才太遠在！"對云："和尚此間還有選場也無？"大師云："非但秀才，佛亦不著。"因此欲得投大師出家，大師云："與你剃頭即得，若是

① 項楚《寒山詩注》第298頁。
② 《宋高僧傳》上册第63頁。

大事因緣即不得。”從此攝受，後具戒[①]。

這是當時著名禪師馬祖道一直接出面招攬人才的事例。《五燈會元》卷二記圭峰宗密禪師“唐元和二年將赴貢舉，偶造圓和尚法席，欣然契會，遂求披剃，當年進具”[②]。此類事例不勝枚舉。名僧大德們廣招賢才，實際上是與朝廷爭奪人才，使國家失去了大量可用之才，減弱了國家的政治力量。科舉場難而選佛場易，選官當然不如選佛。而且，唐代科舉考試重才而輕德，也使得一些賢能之人不屑於入仕。正如柳詒徵在《中國文化史》中所說：“秦以降，學術衰。漢以降，世風衰。乘其隙而入者，惟佛學。發人天之秘，拯盜殺之迷，而吾國思想高尚之人，遂多入於彼教。”[③] 國家政治人才也因此流失不少。

再次，唐人重科舉而輕學校，《新唐書·選舉志（上）》載“自天寶後，學校益廢，生徒流散”[④]，因而學風也不好。柳宗元《與太學諸生喜詣闕留陽城司業書》云：“僕少時，嘗有意游太學受師說，以植志持身焉，當時說者咸曰：‘太學生聚爲朋曹，侮老慢賢，有墮窳敗業而利口食者，有崇飾惡言而肆鬥訟者，有凌傲長上而誶罵有司者，其退然自克特殊於衆人者無幾爾。’僕聞之，悯駭怛悸。良痛其游聖人之門，而衆爲是嗜嗜也。遂退托鄉閭家塾，考厲志業。過大學之門而不敢局顧，尚何能仰視共學徒者哉！”[⑤] 爲科舉而設的學校，也往往是重才輕德，不能爲國家

① 《祖堂集》第 284 頁。
② 《五燈會元》，中華書局 1997 年版，上册第 105 頁。
③ 柳詒徵《中國文化史》下册第 508 頁，中國大百科全書出版社 1988 年版。
④ 《新唐書》卷四十四，中華書局 1975 年版，第 4 册第 1165 頁。
⑤ 《全唐文》卷五七三，第六册第 5788 頁。

培養以天下爲己任的賢才，人們的政治責任感便可想而知。在這種現實下，國家有何政治前途可言呢？又如何能激起人們的政治熱情呢？況且，爲科舉而學的許多知識分子，除能應舉而外別無所能，正如寒山詩云："雍容美少年，博覽諸經史。盡號曰先生，皆稱爲學士。未能得官職，不解秉耒耜。冬披破布衫，蓋是書誤己。"① 一旦無入仕之門，便難以維持生計，只得入於佛門以求寄托。求選官之風險太大，人們的政治熱情亦因此而減。相反，佛教極爲注重人才培養，我們翻開佛教"僧傳"、"燈録"便可發現，絶大多數有成就的和尚都是從小就開始培養的，而且佛教的教育方法也多種多樣，大多數高僧更是言傳身教、以身作則。《五燈會元》卷三記五臺隱峰禪師"一日推車次，馬祖展脚在路上坐。師曰：'請師收足。'祖曰：'已展不縮。'師曰：'已進不退。'乃推車碾損祖脚。祖歸法堂，執斧子曰：'適來碾損老僧脚底人出來！'師便出於祖前，引頸，祖乃置斧"②。馬祖爲了讓弟子開悟，打破佛祖執着，不惜傷己而爲。《祖堂集》卷十四説百丈禪師"平生苦節高行，難以喻言。凡日給執勞，必先於衆。主事不忍，密收作具，既不獲，而亦忘餐。故有'一日不作，一日不食'之言流布寰宇矣"③，這種高尚的人格，也是佛教之所以能讓天下之士弃科舉而入佛，推動佛教發展的重要因素之一。佛教用各種方法培養了大批潛心研究佛學弘揚佛法的人才，促使佛教日益興盛。

最後，唐代後期雖然有個別皇帝和一些有識之士在政治、經

① 項楚《寒山詩注》第334頁。
② 《五燈會元》上册第170頁。
③ 《祖堂集》第271頁。

濟、教育、哲學、文學等等方面進行過一系列的改革（如永貞革新、古文運動等），呈現過幾次中興之象，但這些改革由於没有從根本上調整其封建政治體制，因而在政治上没有取得多大成功，政治狀況也便没有根本好轉。人們在多次驚喜之後，還是失望了，政治熱情也隨之淡漠了。與此相反，佛教注重自身的改革，特别是禪宗興起，更是從根本上對佛教進行徹底改革，以適應社會發展的需要。禪宗的發展趨勢就是越來越中國化、世俗化、大衆化、簡易化、生活化，成爲最適合士大夫口味的宗教。人們可以不必十年寒窗，不必低三下四去干謁，衹要能有悟性，一言相契，便能得到高僧的印可，入於佛門，過着較爲優裕的生活，少有官場的鬥争與風險，也少有世俗的勞苦與饑寒。因此，人們逐漸把道場當作選佛場，把高僧的印可當作及第，如龐居士詩偈“十方同一會，各各學無爲。此是選佛處，心空及第歸”，便是這種思想的反映。龐居士雖未出家，但他終身未仕，以通俗的詩歌宣傳佛理，對佛教的大衆化、生活化，對佛教的發展起了推波助瀾的作用。

總之，政治和宗教都是社會意識形態，同屬於社會上層建築。政治是統治階級思想意志的體現，是國家興衰的根本因素；宗教則是社會各階層感情和願望的寄托。二者既矛盾、對立，又聯合、統一。當統治階級的政治思想符合各階層的感情和願望的時候，宗教就與政治聯合、統一；否則，就矛盾、對立。人們是熱衷於政治還是信仰宗教，除少數人是因個人愛好以外，更多地是由政治與宗教本身的現實狀況而決定的。唐代後期，“選官不如選佛”現象的出現正是由其時政治衰落而佛教興盛的社會現實決定的。同時，“選官不如選佛”這種現象的繼續存在又促進社

會現實狀況的進一步發展：衰者愈衰，盛者愈盛。唐武宗滅佛，在客觀上對這種社會現實狀況有所改變，但由於施行的時間短，而且未能從根本上調整其封建政治體制，因而未能見到實效，惡性循環便一直發展了下去。晚唐五代禪學之繁榮便是在這種形勢下發展起來的，龐蘊也正是在這種現實下由儒轉佛的，并成爲其時最爲純正也最爲活躍的佛教居士之一，故而他在禪宗史、佛教史上都是具有重要地位的居士之一。

第二章　火中生蓮——龐居士富有傳奇色彩的一生

有關龐居士的生平，除《龐居士語録》所記外，《祖堂集》卷十五、《景德傳燈録》卷八、《隆興編年通論》卷二十、《大光明藏》卷中、《五燈會元》卷三等典籍中均有記載，其中無名子《龐居士語録詩頌序》（以下簡稱"《語録序》"）最簡潔，也最全面。但這些文獻對龐居士生平的記載充滿了濃厚的傳奇色彩，難以見其本來面目，我們只能對龐居士傳奇生平的有關問題略述之。

第一節　家世、籍貫及居址遷移

一、家世與籍貫

龐居士，名蘊[①]，字道玄[②]。《景德傳燈録》卷八本傳云龐居

① 《四部叢刊》本《景德傳燈録》卷八本傳作"藴"，誤。
② 《唐詩紀事》卷四九作："蘊字道元，衡陽人。"

士"世以儒爲業"①,《五燈會元》卷三本傳云"世本儒業"②,《釋氏通鑒》卷九云"世習儒業"③,《祖堂集》卷四《丹霞和尚》也有丹霞與龐居士同侶赴科考的記載(見第一章),可知龐居士出身書香門第,有相當高的儒學修養。

《祖堂集》卷十五、《景德傳燈録》卷八本傳均未提到龐居士之父,《語録序》云其"父任衡州刺史",明朱時恩編《佛祖綱目》卷三十二亦云其"父任衡陽太守"④,然《釋氏通鑒》卷九云其"父爲衡陽刺史,卒於任,遂家焉"⑤,説龐居士之父卒於衡州任上,可能見有其他資料吧!

檢兩《唐書》及《通鑒》等史料,未見有姓龐者爲衡陽太守,唐林寶《元和姓纂》卷一云龐姓:"周文王子畢公高之後,封於龐鄉,因氏焉。魏有龐涓,趙有龐煥。"主要分布在南安、京兆、代郡、河東、北海等地,未見有爲衡陽太守之姓龐者⑥。明凌迪知撰《萬姓統譜》卷三録有龐蘊"字道玄,衡陽人,來家襄陽,潔身修行,臨終,招刺史于頔,謂曰:'但願空諸所有,慎無實諸所無。'言訖,奄然而化。世號龐居士"⑦。亦未有關於龐蘊家世的任何資料。歷代地理志和衡陽方志也不見記載,而對其籍貫之記亦多有异。

(一)歷代燈録及燈史

關於龐居士是衡陽(今湖南衡陽)人還是襄陽(今湖北襄

① 《佛藏要籍選刊》第13册第567頁。
② 中華書局1997年版,上册第186頁。
③ 《續藏經》第一輯乙第四套第五册第473頁。
④ 《明嘉興大藏經》第21册第223頁。
⑤ 《續藏經》第一輯乙第四套第五册第473頁。
⑥ 《四庫全書》(890—531)。
⑦ 同上,(956—135)。

陽）人，各典籍中的記載多有不同。歷代燈録及燈史或稱衡陽人或稱襄陽人，其稱衡陽者如《祖堂集》卷十五本傳“居士生自衡陽”①，《景德傳燈録》卷八、《聯燈會要》卷五、《五燈會元》卷三均云“衡州衡陽縣人”②，《隆興編年通論》卷二十一云“衡陽人”③。稱襄陽人者如《語録序》云：“居士諱蘊字道玄，襄陽人也。”《佛祖綱目》卷三十二云“襄陽人”④。

（二）歷代方志及地理志

歷代襄陽府、縣志都説龐居士是衡陽人，如（乾隆）《襄陽府志》卷三十《釋老》：“龐蘊，字道元，自號襄州處士。其先衡陽人，徙家襄陽。”⑤（同治）《襄陽縣志》卷七《釋老》⑥同；而衡州府、縣志則以龐居士爲襄陽人，（嘉靖）《衡州府志》卷九《仙釋》：“居士名蘊，襄陽人，隨父宦游，寓於衡。”⑦（同治）《衡陽縣志》卷九《山水》二一在“能仁寺”下云：“唐德宗貞元初，襄陽龐蘊捨宅建寺。”⑧這些方志都不認爲龐居士是本土人。清曾國荃等撰《湖南通志》卷二四一《仙釋》：“龐蘊，字道元，襄陽人，侍父任衡州，遂家焉。”⑨

地理志中關於襄陽的部分均以龐居士爲衡陽人，而關於衡陽的部分又多以龐居士爲襄陽人。如明李賢等撰《明一統志》卷六

---

① 第295頁下。
② 《佛藏要籍選刊》第13册第567頁中。
③ 《續藏經》第一輯第二編乙第3套第3册。
④ 明朱時恩編，《明嘉興大藏經》第21册第223頁。
⑤ 清陳鍔纂修，乾隆二十五（1760）年刻本。
⑥ 清楊宗時等修，同治十三年（1874）刻本。
⑦ 明楊佩纂，上海古籍出版社1963年印《天一閣藏明代地方志選刊》本。
⑧ 清羅慶薌等修，同治十三年（1874）刻本。
⑨ 臺灣華文書局1967年影印第5013頁。

十《襄陽府·流寓》云龐蘊："本衡陽人，來家襄陽，潔身修行。"而卷六四《衡州府·古迹》則云："唐襄陽人，名蘊，侍父任衡州，因家焉。"① 同樣，清邁柱、夏力恕等撰《湖廣通志》卷七四《仙釋·襄陽府》："唐龐蘊，其先衡陽人，徙家襄陽。"而卷七九《古迹·衡州府》"龐居士庵"則説："居士名蘊，唐襄陽人，侍父任衡州，因家焉。"②

書録亦因此有异，《新唐書·藝文志》在《龐蘊詩偈》下記："字道玄。衡州衡陽人，貞元初人。"③ 而《郡齋讀書志》卷三下《龐居士語録》則云："唐龐蘊，襄陽人，與其妻子皆學佛，後人録其名言成此書。"④

這大概是因爲居士的父親是衡陽太守，居士出生在衡州衡陽，故稱衡陽人；後移居襄陽并卒於斯，所以人稱襄陽龐居士，又稱作襄陽人。其實，在龐居士籍貫未明的情況下，稱其爲襄陽人或衡陽人均無不可。但饒有趣味的是，襄陽和衡陽地方志都不認爲龐居士是本土人。究其原因，有兩方面：一，我們所見到的地方志都是明、清編纂的，正是佛教衰落的時期，儒家正統觀念占主導地位，以學佛爲旁門，（嘉靖）《衡州府志》卷九《仙釋》記龐居士説："閲《舊志》，乃知酷好浮屠之説，如謁石頭和尚見馬祖，所談與所作詩偈，皆空寂之説。罄家施捨，乃作竹器，令女靈照鬻之以供朝夕，猶爲鄙陋。病，令靈照觀日晷，靈照先入户死，居士後七日方死，遺命焚却，此皆不可爲訓。居士名蘊，

① 明李賢等撰《明一統志》，《四庫全書》(473 - 375)。
② 《四庫全書》(533 - 767)。
③ 中華書局 1975 年版，第 5 册第 1530 頁。
④ 《四部叢刊》三編。

襄陽人，隨父宦游，寓於衡。觀所作詩，亦頗涉書史，蓋有天資而用於不善者。"[1] 正代表了當時以學佛爲不善的思想潮流。二，我們認爲這可能還有一種來無影去無踪的宗教神秘性在裏面。

二、居址遷移

龐居士最初住在衡陽，而且富有，各種有關文獻所記均無异説。《祖堂集》卷十五《龐居士》説居士參馬祖後"而乃駐泊參承一二載"[2]，《景德傳燈録》卷八説龐居士參馬祖"乃留駐參承，經涉二載"[3]。龐居士初參馬祖在江西贛州，《贛州府志》記有龐居士及其女參馬祖事，其時在大曆末（見後）。後在洪州住過一段時間，各本《龐居士語録》都記有龐居士在洪州市賣笊籬，見一僧化緣，施錢的對機。《語録序》云："元和初方寓襄陽，栖止巖竇（今鹿門南二十里有居士巖）。"燈録及燈史亦記龐居士元和（806～820）中到襄陽，《祖堂集》卷十五《龐居士傳》無年月記載，《景德傳燈録》卷八《襄州居士龐蘊》云："元和中，北游襄漢，隨處而居。"《五燈會元》卷三《龐蘊居士》同。元覺岸《釋氏稽古略》卷三明確説："至是元和六年（811），北游襄漢，隨處而居。"[4] 其居處不定，可能居鹿門山的時間較長，故至清代尚有遺迹存在（龐居士之遺迹見後）。元和十年（815），龐居士卒於襄陽（見後）。

---

① 上海古籍出版社 1963 年《天一閣藏明代地方志選刊》本。
② 上海古籍出版社 1994 年版，第 295 頁。
③ 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 567 頁中。
④ 《大正藏》第 49 册第 832 頁上。

第二節　龐居士之禪學活動

龐居士參馬祖悟道之後，“心空及第歸”，遍參禪林，在禪林中有久參之譽。我們將其禪學活動分爲三個方面，從中可以看到龐居士與不同類型人物——石頭和馬祖、禪師和牧童、妻和女對機特點的不同。

一、志求真諦

龐居士所參的第一位禪師是馬祖，馬祖道一嗣法南岳，俗姓馬，漢州（今四川什邡）人。雖然龐居士與馬祖只有三則機鋒對答，但從龐居士的語録來看，其受馬祖之影響是很大的。龐居士所參的第二位禪師是石頭，石頭希遷嗣法青原，與龐居士有二則機鋒對答。石頭希遷禪師，俗姓陳氏，端州高安人。曾禮六祖，得法於青原行思禪師（671～740）。“天寶初（742）始造衡山南寺，寺之東有石狀如臺，乃結庵其上，杼載絶岳，衆仰之，號曰石頭和尚”①。其門徒衆多，在禪林中之影響與馬祖道一比肩。宋張舜民《畫墁集》卷八《郴行録》記其游南岳南臺寺云：“其後六祖之徒惠遷築庵於石上，人謂之石頭和尚。……庭中有石如案，乃無際大師落髮處（此處有誤，陳田夫《南岳總勝集》作“丹霞落髮”爲是），龐居士亦曾居之。”② 自六祖慧能以後，禪宗南宗的發展主要得力於馬祖道一和石頭希遷兩位大禪師，“自

① 《宋高僧傳》卷九《唐南岳石頭山希遷傳》，第208～209頁。
② 《足不齋叢書》第176册，上海古書流通處1921年據清鮑氏本影印。

江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士爲無知矣"[①]。後之禪宗五家七宗均出二大師之門，他們在禪宗史上之地位僅次於六祖慧能。作爲二大師門下之杰出居士龐蘊，其在禪宗史上之地位亦因之可知。

除《祖堂集》未記龐居士參石頭希遷事外，各本《龐居士語録》及燈録、燈史均記龐居士先參石頭後參馬祖道一，且在貞元初年，宋本覺《釋氏通鑒》卷九則明確係在貞元元年（785）[②]。按理，石頭自天寶初（742）往南岳衡山，於南臺寺東之石臺上結庵，時人號爲石頭和尚。他在南岳行化近半個世紀，離衡陽較近，在當地的影響也較大，而龐居士一家又有信佛的傳統，所以先參石頭的可能性最大，宋陳田夫撰《南岳總勝集》卷中在石頭所居之"南臺禪寺"下記云"龐居士嘗來請益於師"[③]。然細繹有關龐居士的資料，則以上所記或有誤。

其一，《祖堂集》卷四《丹霞和尚傳》記丹霞與龐居士同侣入京求選，因逢行脚僧勸他們選官不如選佛，他們二人便到江西參馬祖[④]。從歷代燈録所記丹霞與龐居士的友好關係來看，《祖堂集》所記是可信的。南泉普願舉龐居士問馬祖"水無筋骨"公案時，稱龐居士爲學士："遮漢，向伱道不會，誰論善知識，莫巧黠。看他江西老宿在日，有一學士來問如水無筋骨，能勝萬斛舟，此理如何？'老宿云'遮裏無水亦無舟，論什麽筋骨？'他學士便休去，可不省力？所以數數向道，佛不會道，我自修行，用

① 《宋高僧傳》卷九《唐南岳石頭山希遷傳》，中華書局 1996 年版，第 209 頁。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第 4 套第 5 册第 473 頁。
③ 《大正藏》第 51 册第 1071 頁中。
④ 上海古籍出版社 1994 年版，第 79 頁。

知作麽?"[①] 龐居士參馬祖時，是學士身份，則進一步證明了《祖堂集》所記之可信。

又據《景德傳燈録》卷十四《鄧州丹霞天然禪師》記丹霞：

遂直造江西。纔見馬大師，以手托袱頭額。馬顧視良久，曰："南岳石頭是汝師也。"遽抵南岳，還以前意投之。石頭曰："著槽廠去。"師禮謝。入行者房。隨次執爨役凡三年。……便往江西再謁馬師。……乃杖錫觀方。居天台華頂峰三年。往餘杭徑山禮國一禪師。……師一日謁忠國師。[②]

丹霞見馬祖後，參石頭，三年後剃度，又參馬祖。居天台三年後，禮國一（714～792）禪師。之後又參南陽慧忠（？～775）國師，《祖堂集》卷四《丹霞和尚》亦記此事，但時間不詳。而據《景德傳燈録》卷五《西京光宅寺慧忠國師》説慧忠國師"大曆十年（775）十二月九日右脅長往"[③]，按《景德傳燈録》所記之順序，則丹霞與龐居士參馬祖至遲當在大曆十年（775）前六年，即大曆五年（770）之前。即使《景德傳燈録》所記未嚴格按時間順序，丹霞參慧忠國師也在大曆十年（775）之前，則龐居士參馬祖亦在此之前。

其二，（天啓）《贛州府志》卷十七《方外志》云："（馬祖）居城北龔公山，四方學者雲集座下，如百丈懷海、南泉普願、西堂智藏、五臺鄧隱峰、襄州龐居士、靈照女等一百三十九人皆入

① 《古尊宿語録》卷十二《南泉普願語要》，第 123 頁上。
② 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 614 頁。
③ 同上，第 549 頁上。

室弟子。貞元四年二月一日，於建昌石門山沐浴跏趺入滅。元和中謚太寂禪師，塔曰大莊嚴。”① 段曉華、劉松來《紅土禪床——江西禪宗文化研究》從此說②。吴立民主編《禪宗宗派源流》將馬祖生平分爲劍南（709～733）、衡岳（733～742）、江西（742～788）三個時期，并説“道一在南康（今江西南康縣）龔公山居住時間最久，約三十餘年。”“唐代宗大曆八年（773），道一移居鍾陵（今江西省進賢縣）開元寺，地近洪州（今南昌）。”③ 則龐居士參馬祖之時間當在唐代宗大曆八年（773）以前，與上條基本上符合，而與歷代燈録和《龐居士語録》有异。

其三，今所見各本《龐居士語録》均記龐居士以“不與萬法爲侶者是什麽人”之問先參石頭後參馬祖，《聯燈會要》卷五《襄州龐藴居士》則將兩次回答放到了一起：

士問石頭：“不與萬法為侶者，是甚麽人?”頭以手掩士口，士於此有省。後問馬大師，大師云：“待爾一口吸盡西江水却向汝道。”士於言下大悟，乃述偈云：“十方同聚會，個個學無為。此是選佛場，心空及第歸。”④

這并不是没有根據。此前，宋圜悟克勤（1063～1135）禪師《碧巖録》第四十二則有一段云：

① 《四庫全書存目叢書》（史 202－608）。
② 中國社會科學出版社 2000 年版，第 73 頁。
③ 中國社會科學出版社 1998 年版，第 137～139 頁。
④ 《續藏經》第一輯第二編乙第 9 套第 3 册。

龐居士參馬祖、石頭兩處有頌。初見石頭，便問："不與萬法為侶，是什麼人?"聲未斷，被石頭掩却口，有個省處，作《頌》道："日用事無別，唯吾自偶諧。頭頭非取捨，處處没張乖。朱紫誰為號，青山絶點埃。神通并妙用，運水及搬柴。"後參馬祖，又問："不與萬法為侶，是什麼人?"祖云："待爾一口吸盡西江水，即向汝道。"士豁然大悟，作《頌》云："十方同聚會，個個學無為。此是選佛場，心空及第歸。"①

本書是佛果圓悟於宋徽宗政和年間（1111～1117）住持湖南澧州夾山靈泉禪院的時候，根據雪竇重顯（980～1052）的《頌古百則》，加以評唱，又經過他的門人編集而成的。此記可能有誤，圓悟禪師將龐居士"日用"偈放在龐居士問石頭"不與萬法爲侶"之下，未見早於此的其他典籍如此記載，此或是圓悟爲了舉例方便而放在一起的吧？而所舉兩首悟法《偈》也自有層次高低之分，應該是問馬祖在前，問石頭在後。因爲給馬祖的偈主要表現的是空無體驗，而給石頭的偈主要表現的是日常生活合道的體驗。這兩首偈表現了禪悟的兩個不同的階段，第一個階段就是獲得空的體驗，這是認識的第一次飛躍；第二個階段就是回歸於平常，獲得道在日常生活之中的體驗，這是認識的第二次飛躍。龐居士呈石頭之偈當是在參馬祖以後，對佛法有了更深刻的體悟，而有此境界。

其四，由於當時參禪之風盛行，禪師們的師承關係十分複雜，一般以悟處爲定。龐居士以此問參石頭後"有省"或"大

① 《大正藏》第48册第179頁中下。

悟”，按禪宗慣例，先悟處爲法嗣，則龐居士當爲石頭之弟子而非馬祖之弟子。而燈録及燈史均以龐居士爲馬祖弟子，則龐居士應該是先在馬祖處得悟的。由此看來，龐居士參馬祖在前，參石頭在後，其參馬祖之時間當在大曆末。之後，龐居士回衡陽，再參石頭，時或在貞元初。燈録（如《景德傳燈録》）的作者爲解決這些矛盾，删除了丹霞傳中龐居士參馬祖的事迹。蓋《語録序》當是根據地域的遠近順序而記的，龐居士與石頭相近，故在前。而“不與萬法爲侶”又是龐居士之成名公案，故在石頭下亦記之，後之燈録、燈史等便沿襲之。

二、久參禪林

在中唐，參禪的風氣頗盛，大多數禪師都有游學參禪的經歷，其禪學風氣十分自由。現存《龐居士語録》所録之機鋒對答，其有名號的禪師全是馬祖或石頭門下之弟子及再傳弟子，爲什麽没有其他禪師呢？宋寶曇《大光明藏》卷中《毗陵芙蓉山大毓禪師》之評語或可解釋：

寶曇曰：老龐機鋒不可觸者也。其嘗所往來，亦不過石頭馬祖二老之門數十人，非目光射人，未易輕合。今見於芙蓉師者，是其冠首。夫道與機相即猶形影也，雖時有長短大小不同，道固自然而機豈不然也？世亦有道富而機不相副者，亦有機圓而道未充者。唯道機相副，心眼俱圓，然後堪與龐公諸師為忘年交，為同門友。不然，則提瓶挈水未必爾要也①。

---

① 《續藏經》第一輯第二編乙第10套第5册。

即是説龐居士曲高和寡，不是知音不與彈之意。除馬祖與石頭禪師外，《龐居士語録》還記有二十位人物與龐居士有機鋒對答。

（一）馬祖弟子有：

1. 齊峰和尚，嗣法馬祖。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三均有傳。西明寺本作“高峰”，當是刻寫之誤，《宗門統要集》卷五作“齊峰”，下注云“一本稱高峰”①，則誤作“高峰”很早就出現了。西明寺本繫於石頭法系，在燈録中未見與石頭有何關係。其生平不詳，約八世紀下半葉和九世紀上半葉在世。在燈録裏，衹見與龐居士有對機四則。

2. 百靈和尚，嗣法馬祖。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《百靈和尚》，西明繫於石頭法嗣，誤。其生平不詳，與龐居士有往來。與龐居士有四則機鋒對答。

3. 松山和尚，嗣法馬祖。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三有傳。西明寺本繫石頭，誤。生平未詳，約八世紀下半葉和九世紀上半葉在世。與龐居士有往來，機鋒對答五則。

4. 本谿和尚，嗣法馬祖。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三本傳，嗣馬祖，西明繫於石頭，誤。生平未知，衹記有與龐居士之機鋒對答三則。

5. 大梅法常禪師（752～839），嗣法馬祖。襄陽人，後住明州大梅山傳法，號大梅。與龐居士有一則機鋒對答。

6. 芙蓉太毓禪師（747～826），嗣法馬祖。《宋高僧傳》卷十一《唐常州芙蓉山太毓傳》云：“於時天下佛法極盛無過洪州，

---

① 《明嘉興大藏經》第 37 册第 449 頁中。

座下賢聖比肩得道者，其數頗衆。毓與大徹禪師、大宣教禪師、大智禪師皆昆仲也。……元和十三年止於毗陵義興芙蓉山，故得名於山焉。"[①] 可知太毓嗣法馬祖，西明本繫於石頭，誤。《咸淳毗陵志》卷二五《寺院》記芙蓉山有廣福禪院，中有三到亭，"紹興八年僧了清爲記，有龐居士三到斯山之語。"[②] 因龐居士三次到過芙蓉山訪太毓，故名"三到亭"。蓋是因燈録記了龐居士與太毓之對機而産生的傳説。又，南宋悟明《聯燈會要》將龐居士與太毓的兩則機鋒放在卷五《洪州泐潭常興禪師》名下，當是刻板之誤。因爲在目録中洪州泐潭常興禪師前是芙蓉太毓禪師，而内容中却無，當是刻板時將後者之内容誤刻爲前者之下，而又没有補充前者的内容所致。與龐居士有二則機鋒對答。

7. 則川和尚，嗣法馬祖。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三有傳，嗣馬祖，西明繫於石頭，誤。四川人，生平未詳，約八世紀下半葉和九世紀上半葉在世。與龐居士有機鋒對答三則。

8. 石林和尚，嗣法馬祖。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三有傳，嗣馬祖，西明繫石頭，誤。生平不詳，衹記了與龐居士之對機三則。

9. 袁州仰山（807～883），釋慧寂，俗姓葉，韶州湞昌人也。十七依南華寺通禪師下削染，先見耽源，後參大潙山靈祐（771～853）禪師。凡接機多示其相，謂之仰山門風。有《仰山法示成圖相》傳於世[③]，爲馬祖下第二代弟子。從其入禪林之時間來看，當不可能與龐居士有往來。然各本《龐居士語録》均載

① 中華書局 1996 年版，上册第 251 頁。
② 《宋元方志叢刊》，中華書局 1990 年版，第三册第 3186 頁。
③ 《宋高僧傳》卷十二，第 290 頁。

與仰山機鋒對答一則，今姑存之。仰山，位於江西宜春縣之南。

（二）石頭之弟子有：

1. 藥山惟儼禪師（745～828），嗣法石頭。據《宋高僧傳》卷十七《唐朗州藥山惟儼傳》："俗姓寒，絳縣人也。……大曆八年（773）納戒於衡岳寺希澡律師所……遂謁石頭禪師，密證心法。"[①] 李翺訪藥山有證悟，後着《復性書》上下二篇。據《祖堂集》卷四、《景德傳燈録》卷十四、《五燈會元》卷五本傳，他也曾謁馬祖，貞元初（785）居澧陽（湖南澧縣東）芍藥山，因號藥山和尚。與龐居士有機鋒對答二則。

2. 丹霞天然禪師，嗣法石頭，《宋高僧傳》卷十一、《祖堂集》卷四、《景德傳燈録》卷十四、《五燈會元》卷五均有傳，其師承關係十分複雜，燈録均歸於石頭。往來於馬祖石頭等禪師之間，與伏牛自在和尚等交往，同龐居士機鋒對答尤多，有八則。以"焚木佛像禦寒"[②] 的公案著稱於世。後結庵南陽丹霞山，世稱"丹霞"。

3. 大同普濟，嗣法石頭。《五燈會元》卷五有《大同濟禪師》傳，生平不詳，與米胡和尚、龐居士有往來。與龐居士有四則機鋒對答。

4. 長髭曠禪師，嗣法石頭。《祖堂集》卷五、《景德傳燈録》卷十四、《五燈會元》卷五有傳，生卒年無考。與龐居士有機鋒對答一則。

5. 洛浦元安禪師（834～898），嗣法夾山。《祖堂集》卷九

---

① 中華書局 1996 年版，上册第 423 頁。
② 《宋高僧傳》，中華書局 1996 年版，第 250～251 頁。

作《落浦和尚》[①]，《宋高僧傳》卷十二爲《唐澧州蘇溪元安》[②]、《景德傳燈録》卷十六又爲《澧州樂普山元安禪師》[③]，諱元安，鳳翔麟游人。嗣法夾山善會（805～881），上溯華亭船子德誠——藥山（751～834）——石頭，爲石頭下第四代，龐居士當不可能與之有機鋒對答。或是來自洛浦的其他禪師。與龐居士有機鋒對答一則。

龐居士與馬祖九位弟子共有二十三則公案，與石頭五位弟子共有十六則公案。從龐居士與馬祖、石頭門下十四位禪師的三十九則公案來看，兩系之禪風没有明顯的區别。

（三）其他人物：

法嗣不明者有谷隱道者，生平事迹不詳。谷隱在襄陽，（天順）《襄陽郡志》卷二《寺觀》："谷隱寺在縣南十里，始東晋寧康間僧道安創建。洪武十年，僧晋壽重建，洪武二十六年歸併。"[④] 還有無名僧、化緣僧、牧童、講《金剛經》座主。

此外還有一位與龐居士關係密切的人物——于頔。

《語録序》及《宗鏡録》叙龐居士與于頔（？～818）之關係較詳，《語録序》云："時太守于公頔擁旟（據崇禎本補）廉問，采謡民間，得居士篇什，尤加慕异。乃伺良便，躬就謁之，一面周旋，如宿善友。既深契於情分，亦無間於往來。"各種文獻中之龐居士傳均説龐居士逝於于頔之膝上。可見，他們兩人的關係是非常密切的。

---

① 上海古籍出版社 1994 年版，第 171～175 頁。
② 中華書局 1996 年版，上册第 289 頁。
③ 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 635～636 頁。
④ 明張恒纂修，上海古籍書店 1964 年影印本。

今據兩《唐書·于頔傳》及其他有關資料對于頔生平作一簡單概述：于頔字允元，河南人。始以蔭補千牛，後出爲湖州刺史、蘇州刺史等職，雖頗有政績，但極横暴。貞元十四年(798)，爲襄州刺史，充山南東道節度觀察。率兵平吴少誠之叛後，有專漢南之意。在襄陽期間，更是結交朝中權貴，横徵暴斂，恣意虐殺，惡名布於天下，德宗亦無可奈何，其所請多允。兩《唐書》及其本傳例甚多，今從他書舉幾例，唐李肇《國史補》卷中："襄州人善爲漆器，天下取法，謂之'襄樣'。及于司空頔爲帥，多酷暴，鄭元鎮河中，亦虐，遠近呼爲'襄樣節度'。"[①] 又，白居易《論于頔裴均狀》："臣聞諸道路，皆云于頔裴均累有進奉，并請入朝。……今于頔任兼將相……于頔未來之間，内外迎附之者，其勢已赫赫炎炎矣。"《論于頔所進舞人事宜狀》："臣三五日來聞於時議云，前件所進者，并是于頔愛妾，被普寧公主暗欲選進。"[②] 于頔"累遷至左僕射、平章事、燕國公。俄而不奉詔旨，擅總兵據南陽，朝廷幾爲之旰食。"[③] 憲宗即位，于頔以第四子求尚憲宗之長女永昌公主。元和三年（808）"九月庚寅，又山南道節度使于頔守司空、同平章事。以右僕射裴均檢校左僕射、同平章事，襄州長史，充山南東道節度使。"[④] 回朝後，由於憲宗威肅四方，加之于頔子犯法，于頔未敢放肆，元和十三年（818）八月，"鬱鬱不得意卒，贈太保，太常謚曰厲。"[⑤]

---

① 上海古籍出版社 1979 年版，第 37 頁。《新唐書·于頔傳》亦記此事，但較略。

② 《全唐文》卷六六七，第 6780、6783 頁。

③ 《舊唐書》本傳，中華書局 1975 年版，第 13 册第 4130 頁。

④ 《舊唐書》卷十四《憲宗紀》，第 2 册第 426 頁。

⑤ 《新唐書》本傳，中華書局 1975 年版，第 17 册第 5201 頁。

《全唐詩》録其詩二首，《全唐文》録其文三篇。

如此豪强，最初對佛教亦無信仰，《祖堂集》卷十四《紫玉和尚》："襄陽廉帥于頔相公處分界内，凡有行脚僧捉送，無有一僧得命，便殺如是得無數。"① 三挫於禪林，一挫於紫玉，再挫於藥山，三挫於龐居士，戾氣鋭減。則龐居士臨終謂于頔之言，不可謂没有針對性。唐代官僚士大夫多與佛教有密切的關係，燈録、燈史中多記名僧受到大官僚的推重、敬仰以表明其地位之尊崇，而記像龐居士這樣純粹白衣居士受到如此尊重，在禪宗史上是少有的。

從以上龐居士的禪學活動來看，龐居士主要活動於今湖南、江西、湖北三地，這三地都是當時的禪學中心。此外，龐居士可能還到過山西（訪大同普濟禪師）、河南（訪南陽之丹霞）、江蘇（訪常州芙蓉太毓）、浙江等地。（參龐居士之遺迹考節）

三、合家信向

《語録序》云龐居士"有妻及一男一女，市鬻竹器以度朝晡"，一般稱其妻爲龐婆，《龐居士語録》及燈録、燈史均稱其女靈照，未及其子之名。《釋氏通鑒》卷九云龐居士"有男名耕獲，女名靈照，日以鬻笊籬於市以自活"②，然不知其根據。《釋氏稽古略》卷三龐居士傳説龐居士之子"龐大"。元雜劇《龐居士誤放來生債》稱龐居士"家屬婆婆蕭氏，女兒靈兆，小厮鳳毛"③，則是作者之編造也。龐居士參馬祖以後，有詩云："有男不肯婚，

① 上海古籍出版社 1994 年版，第 270 頁。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第 4 套第 5 册第 473 頁。
③ 明臧懋循輯《元曲選》，上海商務印書館 1918 年影印。

有女不肯嫁。父子自團欒，共説無生話。”考查《龐居士語録》和歷代禪宗文獻，未有男婚女嫁之記載。因此龐居士全家修道，在中國佛教史上具有典型性，故歷代多咏之。正受《嘉泰普燈録》卷二十二記“無爲子”楊杰（1019～1088?）晚從天衣義懷（989～1060）游，衣每引老龐機語，令研究深造。後奉祠泰山，一日鷄一鳴，睹日如盤涌，忽大悟，乃别有男不婚、有女不嫁之偈曰：“男大須婚，女長須嫁。討甚閑功夫，更説無生話。”書以寄衣，衣稱善[1]。之後，大慧宗杲（1089～1163）亦常引此則公案，《大慧普覺禪師語録》卷二十二《示快然居士（羅知縣）》説羅知縣參宗杲，作一頌，“驀來相别云，要急歸嫁女。以此軸來，乞做工夫底道理”，宗杲即舉龐居士“有男不婚”偈和楊杰的翻案偈説：

這兩個俗漢子，將他十方常住一片田地，不向官中印契，各各分疆列界，道我知有，而時時向無佛處稱尊。當時亦有個不平底，謂之海印信禪師，時住蘇州定慧，因見無為此偈，亦有一偈曰：“我無男婚，亦無女嫁。睏來便打眠，誰管無生話。”這三個老漢説此三偈，快然居士開眼也著，合眼也著，不開不合也著，妙喜只得冷地看。看則不無，畢竟快然居士向開眼處著到耶？合眼處著到耶？不開不合處著到耶？若在開眼處著到，則落龐公圈績裏。在合眼處著到，則落在楊無為圈績裏；在不開不合處著到，則落在海印禪師圈績裏。快然見恁麼説定道理，總不恁麼。

① 《續藏經》第一輯第二編乙第 10 套 2 册。《五燈會元》卷十六，下册 1051 頁。《武林梵志》卷八亦有記。

若總不恁麼，又落在妙喜圈繢裏。要出三老圈繢則易，要出妙喜圈繢則難。快然畢竟如何出得？待歸延平嫁了女，却緩緩地來，為爾說破。”①

羅知縣歸家嫁女前來問法，宗杲舉了龐居士“有男不婚”和兩則翻案偈，要羅知縣參悟，可謂是隨宜説法，對龐居士公案也是運用自如。此則公案流傳甚廣，又如：

《五燈會元》卷十七靈鷲慧覺禪師上堂：“居安則慮危，在樂須知苦。君不見，龐居士黄金拋却如糞土。父子團圞頭，共説無生語。無生語，仍記取。九夏雪花飛，三冬汗如雨。”②

真净克文（1025～1102）《和黄檗老和尚送李居士》云：“踏斷秤槌兩截，分明爲君直説。黄檗苦口多嫌，三冬何處無雪。難！難！翻憶龐公與兒女，不婚不娉共頭活。”③

《石溪心月禪師語録》卷下《説無生話》頌：“收拾山雲海月情，團欒鼻直眼眉横。龜毛拂子兔角杖，敲得虚空嘄嘄聲。”④

了堂惟一（1201～1281）《了堂惟一禪師語録》卷一：“先師暮翁和尚入祖堂，無异堂前展兩手處，識得根源被人鈍置不少，紫籜峰頂一十七年，敲空作響，還他位次安排，置牌云：大家團欒頭，共説無生話。”⑤

明末清初曹洞宗爲霖道霈（1615～1702），號旅泊、非家叟，字爲霖，法名道霈。其《宗文懷古十首》引云：“禪風已頽，勢

① 此作於紹興丁丑（1133年），《大正藏》第47册第902頁下。
② 中華書局1997年版，上册第1130頁。
③ 《古尊宿語録》卷四十四《寶峰雲庵真净語録》，第547頁下。
④ 《禪宗集成》第18册第12262頁。
⑤ 同上，第13026頁上。

莫可挽，乃作懷古十首，用寄仰止之意，與有志者共之。”其四《襄州龐居士》云：“有男有女不婚嫁，共向諸方論道情。百萬家財付湘水，漉籬從此起家聲。”① 以龐居士爲典範，力挽已頹之禪風。

中國是一個重婚姻的國家，《禮記·昏義》：“昏禮者，將以合二姓之好。上以事宗廟，而下以繼後事也。”② 可謂意義重大。唐代亦重婚姻，然特重門第觀念，又成爲一種社會弊端。在民間，婚姻是民衆生活中的一件大事，王梵志就多有指導，如《兄弟義居活》：“兄弟義居活，一種有男女。兒小教讀書，女小教織補。兒大與娶妻，女大須嫁去。”又，《有兒欲娶婦》：“有兒欲娶婦，須擇大家女。縱使無姿首，終成有禮儀。”又，《有女欲嫁娶》：“有女欲嫁娶，不用絶高門。但得身超俊，財物總莫論。”③ 然婚姻儀式甚繁，大開筵席，殺生不少，故佛教對此多有批評，如寒山《我見東家女》：“我見東家女，年可有十八。西舍競來問，願姻夫妻活。烹羊煮衆命，聚頭作淫殺。含笑樂呵呵，啼哭受殃決。”拾得《養兒與取妻》：“養兒與取妻，養女求媒聘，重重皆是業，更殺衆生命。聚集會親情，總來看盤飣。目下雖稱心，罪簿先注定。”《男女爲婚嫁》：“男女爲婚嫁，俗務是常儀。自量其事力，何用廣張施。取債誇人我，論情入骨痴。殺他鷄犬命，身死墜阿鼻。”④ 儘管以地獄相威脅，但民衆并未因此而改變，“爲男女作婚，殺個猪羊屈閒人。酒肉會諸親，信果報，下

① 《爲霖道霈禪師還山録》卷三，《禪宗集成》第 22 册第 15115 頁上。
② 《十三經注疏》下册第 1680 頁中。
③ 項楚《王梵志詩校注》第 252、488、489 頁。
④ 項楚《寒山詩注》第 151、830、847 頁。

精神，阿娘不爲己身。由他造業自難陳，爲男爲女受沉淪。"①這是多麽的執着！

從宗教學的角度來看，龐居士男不婚女不嫁，主要表現了對世俗的否定和超越。婚與宦爲世俗兩大問題，古語云："人不婚宦，情欲失半。人不衣食，君臣道息。"② 龐居士既能超脱婚宦，還有什麽不能解脱呢？龐居士一家男不婚女不嫁和樂修道的情景，亦爲後世景仰，宋晁迥説："禮以檢其迹，樂以和其心。予又别得無體之禮檢攝之至者，南華莊真人所著書中述其心齋是也。無生之樂，和暢之妙者，襄陽龐居士所集詩中述其智樂是也（此樂音洛）。"③ 贊龐居士一家共説無生話之樂。也難怪清錢曾感慨道："'有男不婚，有女不嫁。大家團圞頭，共説無生話。'世出世間法都一往攝盡矣。'老老大大'，更摸索得幾個話關，'明明祖師意'，未知作麽生也。此書簽猶是元人手筆，静對之，覺身世俱忘。"④

明圓信《先覺宗乘》卷一在《唐龐蘊居士》末有鑒咦氏云："余覽居士臨終偈，有'空華落影，陽焰翻波'等語。大都居士一門，皆再來人也。特以慈悲示現，爲在家標榜。故嘗抵襄，過罐子灘問狀，聞居士有感驢自言償商債事，便謂'布施本欲集福，翻以貽禍'，因弃家財云。則已不住法門矣！乃居士遷化去，長子適往田間，婆急以告其子，應聲未了，忽依钁頭而逝。豈惟女捷於機哉！及婆收諸靈骨已，直向鹿門絶壁，震威一喝，岈然

① 《敦煌歌辭總編》卷三《十恩德十首》，上海古籍出版社 1987 年版，第 750 頁。

② 《列子·楊朱》引，見《二十二子》第 218 頁，上海古籍出版社 1990 年版。

③ 《法藏碎金録》卷二，《四庫全書》（1052－458）。

④ 《讀書敏求記》卷四《集部》，《四庫全書存目叢書》（史 277－614）。

中開，遂投壁，與身俱隱。畢竟是所有空，爲復是所無空？若也緇素得出，許伊把手龐公，其或不爾，且莫寱語。"[①] 其中又融入了較晚的傳説，神話色彩也更濃。可知龐居士一家被後世一直當作典範。

不過，從《語録序》記龐居士之死的情形來看，他與其女住在一起，其妻與子又另住，正如大慧普覺禪師《龐居士》云："男女不婚嫁，隨緣賣笊籬。這般滋味子，豈與外人知？"[②] 宋代臨濟宗楊岐派禪師虚堂智愚（1185～1269）咏"龐居士大家團圝共説無生話"亦云："窮厮煎，餓厮吵，父子不同途，大家相脱卯。萬頃湘江洗不清，無生曲調何時了。"[③] 蓋龐居士晚年求道之志愈專，則前期那種"大家團欒頭，共説無生話"的和樂之景已不再有了。可知龐居士有一家和樂的時候，也有矛盾的時候。一家也不祇是靠賣笊籬爲生，也種田。

第三節　沉寶傳説

對龐居士沉寶之事的記載，比較早的是《語録序》，但其記較簡，"唐貞元間，用船載家珍數萬縻於洞庭湘右，罄溺中流，自是生涯惟一葉耳"，西明寺本末有宋嘉定十四年（1221）春前潭州寧鄉縣白楊山證聖禪寺住持嗣祖苾丘紹祈《跋》云："至於弃貲弗顧，則心不貪矣。"之後宋本覺《釋氏通鑒》卷九亦載有此事。蓋由於沉寶之事頗具傳奇性，故歷代燈録及燈史如《祖堂

① 《續藏經》第一輯第二編第21套第3册。
② 《大慧普覺禪師語録》卷十二，《大正藏》第47册第859頁上。
③ 《虚堂和尚語録》卷十，《大正藏》第47册第1062頁中。

集》、《景德傳燈録》、《隆興釋氏編年通論》、《五燈會元》等多不録。此傳説很早就有人咏及，如各本《龐居士語録》後附《歷代贊文并諸方拈古》所録大丞相張天覺（1043～1121）之偈云："寧可饑寒死路邊，不勞土地强哀憐。滿船家計沉湘水，豈藉芒繩十百錢。"在僧俗中流傳也比較廣，《禪宗頌古聯珠通集》卷十四在"居士以家業盡投湘水，女子靈照日將笊籬鬻於市中"下録有三則頌古之作，其中無際派之頌爲："爺將活計沉湘水，累汝街頭賣笊籬。不是家貧連子苦，此心能有幾人知?"① 元惟一禪師《靈照女》云："悲願度生無盡時，逆施倒用討便宜。滿船家計沉湘水，却向街頭賣笊籬。"② 還有戲曲如元劉君錫《龐居士誤放來生債》雜劇更有推演。後代筆記如元陶宗儀《輟耕録》、明董其昌《畫禪室隨筆》等都有記録。

《語録序》及燈録均説龐居士在衡陽時建庵修行，又捨宅爲寺，嘉靖（1522～1567）《衡州府志》記龐居士説："舊聞喜施，予竊以爲郭元震、范仲淹之流。"③ 可見龐居士是有家財的，而後期靠製竹漉籬爲生，則沉寶之説不能説全無據。

一、時間與地點

關於龐居士沉寶之時間，《語録序》説在唐貞元中（785～805），明瞿汝稷《指月録》卷九説："士悟後，以舟盡載珍橐數萬，沉之湘流，舉室修行。"④ "士悟後"當指龐居士參馬祖以

① 《禪宗集成》第7册第4286頁上。
② 《了堂惟一禪師語録》卷四，《禪宗集成》第19册第13082頁下。
③ 卷九《仙釋》，上海古籍出版社1963年《天一閣藏明代地方志選刊》本。
④ 真善美出版社1968年版，第676頁。

後。其地點則有多說：

其一，湘水洞庭（湘水流入洞庭湖，可算作一地）。《詩頌序》説洞庭湘右，張商英偈頌説“湘水”，《唐詩紀事》卷四九説龐居士“嗜浮屠法，厭離貪俗，挈所有沉之洞庭，鬻竹器以爲生”①。《釋氏通鑒》卷九云：“居士自幼敏悟，節概高潔，每混俗和光，嘗以船載家珍數萬沉於洞庭之淵。”②

其二，大海中，元雜劇《龐居士誤放來生債》第三折演龐居士一家到東海沉寶，龐居士説：“婆婆，靈照，鳳毛，俺一家兒去那東海上沉舟去來。”③ 元末明初陶宗儀《輟耕録》卷十九則説“大海中”（見後）。

其三，西江。《大光明藏》卷中評龐居士説：“沉錢一事，古今所難。嘗謂今人要學龐翁，勿學其餘，姑學其沉錢西江、鬻竹漉籬。”④

其四，漢水。明袁宏道（1568～1610）《西方合論》卷八《見網門·三隨·語墮》：“學人果能頓悟頓修，解行相應如六祖，投金漢水游戲生死中如龐老，雖不求生，亦何患於生西方哉？千古至言。”⑤

其五，襄陽龐居士湖。清王士禎《古夫於亭雜録》卷二記：“新城東北有龐家湖，亦名龐居士湖。相傳以爲龐居士沉金處，然不知居士何許人也。……湖在錦秋湖之西，青沙湖之東。”⑥

---

① 《唐詩紀事》南宋計有功，《四部叢刊》三編。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第4套第5册第473頁。
③ 明臧懋循輯《元曲選》，上海商務印書館1918年影印本。
④ 《續藏經》第一輯第二編第10套第5册。
⑤ 《大正藏》第47册第410頁。
⑥ 中華書局1997年版，第45頁。

以上五說，以第一說較符合情理。龐居士在洪州住了較長一段時間，後又移居襄陽，都在衡陽之北。蓋龐居士舉家北移，乃沿湘江順流而下，再經洞庭湖，因某種原因而失去了家財，便有了沉寶湘水洞庭之傳說，故流傳較廣。後之沉寶於西江、大海或襄陽之龐居士湖，則是此傳說之演變。

二、原因及宗教意義

龐居士爲什麼要將百萬家珍沉水呢？沉寶之事爲什麼會在僧俗中成爲廣爲傳頌的佳話呢？《詩頌序》未作説明，後世僧俗對此有多種理解。主要有三方面：

（一）宋本覺《釋氏通鑒》卷九云："人問居士：'何不布施不造寺？'士曰：'自無始以來，爲因果相牽，不得解脱。'"① 元末明初陶宗儀說："蓋相傳以爲居士家資巨萬，殊用勞神，竊自念曰'若以與人，又恐人之我若，不如置諸無何有之鄉。'因輂送大海中，舉家修道，終成正果。"② 明湛然圓澄禪師向居士説法："龐居士把百萬家財沉向湘江，專心在道。"③ 都認爲龐居士沉寶主要是爲了"專心在道"。這有什麼宗教意味或根據呢？項楚師在《寒山詩注附拾得詩注》中有一段話云：

錢鍾書《管錐編》一二八一頁云："釋氏更明有以貧匱喻心體之净，如《大般涅槃經·梵行品》第八之三：'菩薩觀時，如貧窮人，一切皆空。'寒山詩：'寒山有一宅，宅中無闌隔，六門左

---

① 《續藏經》第一輯第二編乙第4套第5册第473頁。
② 《輟耕録》卷十九，《四部叢刊》三編。
③ 《湛然圓澄禪師語録》卷一，《禪宗集成》第22册第15339頁上。

右通，堂中見天碧，其中無一物，免被人來借。’祖宗慣用此話頭，如《五燈會元》卷四僧問：‘貧子來，得什麽物與他？’趙州曰‘不欠少’又曰‘守貧”，又香巖偈：‘去年貧，未是貧，今年貧，始是貧；去年無立錐之地，今年錐也無。’卷一三僧問：‘古人得個什麽便休去？’龍牙曰：‘如賊入空室。’後來枯木元偈：‘無錐無地未是貧，知貧尚有守無身，儂家近日貧來甚，不見當初貧的人。’正《莊子》所謂‘無無’、《維摩詰所説經》所説‘空空’之境。”楚按，寒山詩一六二首亦云：“寒山有一窟，窟中無一物，清潔空堂堂，光華明日日。”構思與此首一致，皆從無一物立意，乃是取其寬曠虛空之義①。

佛教中多以貧、虛空等喻道，而龐居士沉却家財，便“空無一物”也。《禪門諸祖偈頌》卷一龍牙居遁（835～923）有偈云：“學道先須且學貧，學貧貧後道方親。一朝本得成貧道，道用還如貧的人。”② 則表現得更爲明確。佛教以爲財富是塵世之累，是“三毒”之一——貪之根源，因此，要無貪即需弃財，故歷代都有爲求道而罄家施捨者。龐居士有詩云：“世人重珍寶，我貴刹那静。金多亂人心，静見真如性。性空法亦空，十八絶行踪。但自心無礙，何愁神不通。”［009 首］表現了他不求外物的思想。他還有多首表現赤貧無一物境界的詩偈，如：

無有報龐大，空空無處坐。家内空空空，空空無有貨。日在

① 中華書局 2000 年版，第 443 頁。
② 《祖宗集成》第九册第 6089 頁下。

空裹行，日没空裹卧。空坐空吟是，詩空空相和。莫怪純用空，空是諸佛座。世人不别實，空即是實貨。若嫌無有空，自是諸佛過。[018 首]

君家住聚落，余目居山谷。山空無有物，聚落百種有。有者吃飯食，無者空張口。口空肚亦空，還將空有吃。有盡物歸空，同體無前後。[065 首]

此傳説無疑表現了龐居士弃財求道的精神。明董其昌（1556～1636）《畫禪室隨筆》卷四云："龐居士有家貲百萬，皆以擲之湘流，曰'無累他人也'，余有偈曰：'家貲百萬擲湘流，大華山區撒石頭。個是學人真榜樣，閨中兒女漫悠悠。'古德謂閨閣中物捨不得即是禪病，閨閣中物即是悟迹，如顏子之得一善是也。拳拳服膺便是礙膺之物，學人死活不得處。永明禪師料簡四句，謂'有禪有净土，無禪無净土'云云。皆勸有修西方，作往生公據也。然修净土皆以妄想爲入門，至於心路斷處，義味皎然，則不能不退轉。故有疑城以居之，唯宗説俱通，行解相應者，不妨以祖師投安養土，如智者大師永明壽皆其卓然者也。"① 亦從求道的角度來看龐居士沉寶之事。

從歷史和宗教史的角度來看，龐居士不將家財布施（包括施僧俗），亦當有其他方面之意義。

第一，布施是佛教吸引信衆的方便法門之一，但是後來在僧俗中都逐漸成爲一種弊端，世俗之人純以施捨求福，龐居士有詩

① 《四庫全書》(867－483)。《筆記小説大觀》本作"彭居士"，"龐"、"彭"音同而誤。

云：

愚人打瓮破，求人望錮護。惡法得錢財，布施擬補處。物色不相當，此事無煩做。縱然有少福，那將地獄去。罪福當頭行，何時相值遇。自本猶折却，安得有利路。［027 首］

而僧侶亦全靠布施過着優裕的生活而懈於修爲，甚至以此斂財，失去佛教之本義，龐居士有詩云：

余為田舍翁，世上最貧窮。家中無一物，啓口説空空。舊時惡知識，總度作師僧。和合一處坐，常教聽大乘。食時與持鉢，唯我一人供。［067 首］

龐居士沉其家財而不用以布施，亦是對這種流弊的反對。

第二，禪宗在中國流行之後，提倡“即心即佛”，强調自力成就，反對他力得度，布施便是一種他力求度的方式，龐居士詩云：

無貪勝布施，無痴勝座禪。無瞋勝持戒，無念勝求緣。盡見凡夫事，夜來安樂眠。寒時向火坐，火本實物烟。不忌黑闇女，不求功德天。任運生方便，皆同般若船。若能如是學，功德實無邊。［016 首］

此傳説無疑使龐居士成爲了自力成就的榜様。

第三，中唐之際，在藩鎮割據分争和外敵頻繁入侵的雙重壓

迫下，國困民乏，而且産生了大量南移之流民，他們遠離家園，生活無着，多數無力布施，如果再强調布施，則無法體現佛之普度衆生之大慈大悲精神，也勢必失去廣大信衆，故百丈禪師建立法堂，堅持普請制，自食其力。燈録説龐居士：

初住襄陽東巖，後居郭西小舍。唯將一女扶侍，製造竹漉籬，每令女市貨以遣日給①。

北游襄漢，隨處而居，或鳳嶺鹿門，鄽肆閭巷。初住襄陽東巖，後居郭西小舍。一女靈照常隨，製造竹漉籬令鬻之以供朝夕②。

這些記載固然是對龐居士以貧求道精神的贊揚，但從另一方面看，這也是衆多流民生活的真實寫照。不布施，而修心在現實中得道，亦是其時代之要求。

與維摩詰以無量資財饒益衆生、游戲人間、在世俗中尋求解脱與超越不同，龐居士沉却百萬家資，以製笊籬爲生，成爲自力得道的典範。如果説維摩詰是富裕階層和上層知識分子的居士典範，龐居士則是中國人數衆多的小農階層和下層知識分子的居士典範。

（二）在元曲中，人們多以龐居士之沉寶是爲了放來生之債。關漢卿《山神廟裴度還帶》第一折《油葫蘆》、武漢臣《散家財天賜老生兒》第一折《寄生草》等説龐居士沉寶是“放來生債”

① 《祖堂集》卷十五，上海古籍出版社 1994 年版，第 295 頁下。
② 《景德傳燈録》卷八，《佛藏要籍選刊》第 13 册第 567 頁下。

則是沉寶傳説的進一步世俗化（見後）。

（三）元末明初陶宗儀《輟耕録》卷十九云："輦財之説，特恐後人所傳（當爲傳）會耳。然今之積金蓄穀、倍息計贏、校斗斛合龠詐欺，不得自休息。又否則射歉饑發、積授枚識出、布籌會入，窮日疲極而睡者，能以居士之事便作真想，豈不爲養生之福哉！"[①] 則又超出了宗教意義的範圍。

第四節　龐居士之死及其宗教意義

一、死之時間

歷代文獻對龐居士入滅時間的記載和推測主要有貞元、元和與太和三説：

（一）貞元（785～805）説

宋計有功《唐詩紀事》卷四十九云龐蘊："蘊字道元，衡陽人。嗜浮屠法，厭離貪俗，挈所有沉之洞庭，鬻竹器以爲生。後居襄陽，臨終召刺史于頔謂曰：'但願空諸所有，慎勿實諸所無，善住，世間皆知影響。'言訖，奄然而化。時正元間也，世號龐居士。"[②] 所謂"正元"即貞元（785～805）年間。此説未見其他文獻記載。宋王象之編《輿地紀勝》卷八十二記龐居士即據《唐詩紀事》，但未有時間[③]，或疑《唐詩紀事》所記之時間有誤而未再記吧。

---

① 《四部叢刊》三編。
② 《四部叢刊》初編。
③ 中華書局 1992 年版，第 3 册第 2673 頁。

（二）元和（806～820）説

1. 元和三年（808）説：

入矢義高《龐居士語録》將龐居士的生卒年定於？～808①，張子開亦持此説②；《中國文學家大辭典》（隋唐五代部分）陳尚君撰"龐蘊"條"約卒於元和三年（808）前"；楊曾文《唐五代禪宗史》云"約卒於 807 或 808 年"③。此説當是根據于頔之事迹而來的，《舊唐書·憲宗紀》元和三年（808）九月于頔被任命爲宰相，不久離開了襄陽。

2. 元和十年（815）説：

法國漢學家馬伯樂《唐代幾種語録中的白話》選了中晚唐五種語録，第一種便是《龐居士語録》。他認爲：雖然不知道龐蘊出生於何時，但其死之時間在其《語録》的開頭有明確的記述，即死於元和中一次日食之後七天。因爲元和中第一次日食出現時，據説龐蘊回到襄州，而第三次日食出現在于頔死後，所以龐居士之死必然在第二次日食即元和十年八月一日（815 年 9 月 14 日）之後第七天（815 年 9 月 21 日）④。但馬伯樂没有更多論證。在其結論中，我們可以推出它有四個前提：其一，龐蘊死時，刺史于頔在場。于頔死於元和十三年（818）八月，故認爲龐蘊之死在于頔死前；其二，燈録和史傳中都有龐蘊元和初到襄陽的記載，特别是宋通琇《隆興編年通論》卷二十一、志盤《佛祖統

① 築摩書房 1985 年版，第 209 頁。

② 《寧波佛教》1996 年第四期第 22 頁。

③ 中國社會科學出版社 1999 年版，第 347 頁。

④ 馬伯樂（H. Maspero）原文發在 Bulletindel' EcoleFrancaised' Extreme－Orient（ⅩⅣ－4，1914.）上，今據入矢義高先生所藏佐佐木如斯（RuthF. Sasaki）等英譯本。此由衣川賢次先生爲筆者影印。另《中國學報》1944 年 1 卷 1 期有馬伯樂《晚唐幾種語録中的白話》一文。

紀》卷四十一[①]、本覺《釋氏通鑒》卷十[②]，元念常《佛祖代通載》卷十五在唐憲宗元和辛卯六年（811）都載有龐居士的事迹，而覺岸《釋氏稽古略》卷三明確説龐居士“至是元和六年，北游襄漢”[③]，故龐藴之死在元和六年（811）以後；其三，龐藴之死和日食有聯繫。據《舊唐書》卷三十六《天文》下、《新唐書》卷三十二《天文》二載，在元和（806～820）中共出現了三次日食，第一次是“元和三年（808）七月辛巳朔，日有食之”，第二次是元和“十年（815）八月己亥朔，日有食之”，第三次是元和“十三年（818）六月辛酉朔，日有食之”[④]；其四，《龐居士語録》及燈史、燈録載，龐藴之女在一次日食時去逝，龐藴更延七日，故斷龐藴死於第二次日食之後第七日。柳田聖山《禪與中國》第九章《平常心是道》以龐藴生平爲“？～815”，便從此説[⑤]。

（三）太和（827～835）説

比丘明復編撰《中國佛學人名辭典》“龐藴”條説他“太和間歿”[⑥]，之後，袁賓《中國禪宗語録大觀》“龐藴語録”條云“太和年間逝世”[⑦]，其《禪宗詞典》“龐藴”條“太和（827～835）年間歿”[⑧] 從此説。此説當是因《龐居士語録》中記有龐居士與馬祖再傳弟子如仰山慧寂禪師、洛浦元安禪師的交往而形

---

① 《大正藏》第 49 册第 381 頁。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第 4 套第 5 册第 478 頁。
③ 《大正藏》第 49 册第 832 頁。
④ 《新唐書》，中華書局 1975 年版，第 3 册第 831 頁。另參兩《唐書·憲宗紀》。
⑤ 三聯書店 1988 年版，第 139～140 頁。
⑥ 中華書局 1988 年版，第 639 頁。按：此條所記“元和初，謁石頭遷”誤。
⑦ 百花洲文藝出版社 1992 年版，第 127 頁。
⑧ 湖北人民出版社 1994 年版，第 380 頁。

成的。

以上各説均不能完全成立，因爲每一説都與其他文獻有矛盾。比如“元和三年説”就無法解釋宋元幾種燈史將龐居士事迹繫於元和三年以後的記載等問題。相對説來，“元和十年説”能較好解決各種矛盾。此説主要有三個問題，一是于頔元和三年離開了襄陽，龐居士死時，他是否可能在場？二是于頔回朝後守司空、同平章事，即宰相之職，而《龐居士語録序》爲什麽署其官職爲刺史或節度使？三是龐居士與仰山、洛浦的對機都在元和十年以後。對這三個問題，我們可以如此解釋：宋延壽（904～975）《宗鏡録》卷二十二記靈照坐化後，龐居士“遂往于相公爲喪主”①。喪主即喪事的主持人，無論是世俗，還是禪林②，一般都由地位較高或有名望者充當，龐居士知道自己不久於人世，便派人請于頔爲他主持喪事。于頔與龐居士關係密切，爲在襄陽有影響的龐居士主持喪事，也更能顯示其尊貴，而且于頔在朝中也一直鬱鬱不得志，因此他是可能到襄陽的。唐代雖然一直重京官，輕外職，但安史亂後，在藩鎮割據的形勢下，外職更有作爲，于頔之聲名即是因外職而起，署刺史或節度使亦或有此因。至於與仰山、洛浦之對機，當是後世以仰山爲慧寂，洛浦爲元安而誤。所以我們也暫持此説。

二、預知死及靈照與其争死

關於龐居士之死，在歷代燈録和《龐居士語録》中都有傳奇

---

① 《大正新修大藏經》第48册第537頁下。

② 元德輝重編《敕修百丈清規》卷三《遷化》下有請主喪者之規定，《佛藏要籍選刊》第11册第781頁下。

般的記載。《語録序》更詳：

居士將入滅，謂女靈照曰："幻化無實，隨汝所緣，可出視日早晚，及午以報。"靈照出户，遽報曰："日已中矣，而有蝕焉，可試暫觀。"居士曰："有之乎?"曰："有之。"居士避席臨窗，靈照乃據榻趺坐，奄然而逝。居士回見，笑曰："吾女鋒捷矣。"乃拾薪營後事。

經七日，于公往問安，居士以手藉公之膝，流眄良久，曰："但願空諸所有，慎勿實諸所無，好住！世間皆如影響。"言訖，异香滿室，端躬若思。公亟追呼，已長往矣。風狂大澤，静移天籟之音；月過迷盧，不改金波之色。遺命焚弃江湖，乃備陳儀事，如法荼毗。

宋延壽《宗鏡録》卷二十二記爲：

又昔有龐居士，命女靈照曰："吾當先逝，汝可後來，專候日中可蜕斯殼。"靈照曰："午即午矣，有蝕陽精。"居士怪之，自臨窗下。其女靈照忽爾回登父座，俄爾坐亡。居士笑云："甚為鋒捷！空華落影，陽焰翻波。吾道於先，吾行於後。"遂往于相公為喪主。告于公曰："但願空諸所有，慎勿實諸所無。"言訖而逝。斯亦不墮有無之見，妙得無生之旨矣①。

與《語録序》所記大致相同。而在南宋祖琇《隆興編年通

① 《大正藏》第48册第537頁下。

論》卷二十一龐居士傳中記爲：

居士將終，命靈照視日及中即報。靈照遽報曰："日中矣，而有蝕也。"居士出觀日次，靈照即登父坐，合掌端坐而逝。居士笑曰："我女鋒捷矣。"於是居士更延七日，襄州牧于公頔往駕候問居士，談笑良久，居士顧謂公曰："但願空諸所有，謹勿實諸所無。好住，世間猶如影響。"言訖，枕公膝而逝①。

元念常《佛祖歷代通載》卷十五龐居士傳所記同。其"談笑良久"云云與《語録序》"流眄良久"相較，《語録序》所記當更符合實情。

三、選擇午時死

龐居士爲什麼要選擇午時死呢？佛教史籍如《續高僧傳》、《法苑珠林》中多有高僧午時死，甚至專選午時死的記載。禪宗燈録中記載禪師之死，凡提及時辰者，多子、午二時，其午時或選擇午時死的禪師尤多，如：

《景德傳燈録》卷十二《晋州霍山景通禪師》："化緣將畢，先備薪於郊野，遍辭檀信。食訖至薪所，謂弟子曰：'日午當來報。'至日午，師自執炬登積薪上，以笠置項後，作圓光相。手執拄杖，作降魔杵勢，立終於紅焰中。"②

又，卷十三《汝州首山省念禪師》："淳化三年十二月四日午

---

① 《續藏經》第一輯第二編乙第第3套第3册。
② 《佛藏要籍選刊》第13册第597～598頁。又《五燈會元》卷九，中册第544頁。

時，上堂……言訖，安坐而逝。”①

又，卷十五《鄂州清平山令遵禪師》：“天佑十六年正月二十五日午時歸寂。”②

又，卷十六《天台瑞龍院慧恭禪師》：“唐天復三年癸亥十二月二日午時，命衆聲鐘。顧左右曰：‘去。’言訖跏趺而化。”③同卷《澧州樂普山元安禪師》光化元年十二月“二日午時，別僧舉前話問師。師曰：‘慈舟不棹清波上，劍峽徒勞放水鵝。’便告寂。”④ 同卷《撫州黄山月輪禪師》：“以後唐同光三年十二月二十一日示有微恙。至二十六日午時奄然坐化。”⑤

又，卷二十三《廬山佛手巖行因禪師》：“一日示有微疾。謂侍僧曰：‘日將午吾去矣。’侍僧方對。師下床行數步屹立而化。”⑥

又，卷二十六《温州瑞鹿寺本先禪師》：“大中祥符元年二月，謂上足如晝曰：‘可造石龕，仲秋望日，吾將順化。’晝稟命即成，及期，遠近士庶奔趨瞻仰。是日參問如堂。至午坐方丈，手結寶印，……言訖奄然，開一目微視而逝。”⑦

《五燈會元》卷九《仰山慧寂禪師》：“至日午，升座辭衆，復説偈曰：‘年滿七十七，無常在今日。日輪正當午，兩手攀屈

① 《佛藏要籍選刊》第13册第608～609頁。又《五燈會元》卷十一，中册第679～683頁。
② 同上，第622頁下。
③ 同上，第632頁中。
④ 同上，第636頁上。又《五燈會元》卷六，中册第317～321頁。
⑤ 同上，第637頁上。
⑥ 同上，第699頁中。又《五燈會元》卷十四，下册第851頁。
⑦ 同上，第731頁中。又《五燈會元》卷十，中册第618～620頁。

膝。’言訖，以兩手抱膝而終。”①

又，卷十六《黄龍慧南禪師》：“熙寧己酉三月十六日……翌日午時，端坐示寂。”②

禪師們爲什麽要選擇午時死呢？

《景德傳燈録》卷十三《汝州首山省念禪師》：“淳化三年十二月四日午時，上堂説偈示衆……至四年，月日與時無爽前記。上堂辭衆，仍説偈曰：‘白銀世界金色身，情與非情共一真。明暗盡時俱不照，日輪午後見全身。’言訖安坐。”③

又，卷二九《歸宗至真禪師》有《智常頌》一首云：“歸宗事理絶，日輪正當午。自在如師子，不與物依怙。”④

“日輪午後見全身”、“日輪正當午”似乎是取其圓滿之意。高麗慧諶、覺雲《禪門拈頌説話會本》卷八第319則評龐居士與靈照坐化公案也云：“出視日云云者，日輪當午是無上大涅槃也。日已中云云者，當午猶虧半，烏沉始得圓。女登父云云者，日輪當午大涅槃，亦是畢竟歸舍處。更延七日者，七成數縱横自在也。”⑤ 蓋此爲佛教不可思議之表現，佛教以爲如果得“漏盡通”即可解脱，超越三界生死輪迴。歷代燈録和燈史都有許多和尚預知死期的記載，十分神异，表現了禪師們修爲有成。

宋延壽《宗鏡録》卷第二十二云龐居士命女靈照曰：“吾當先逝，汝可後來，專候日中可蜕斯殼。”説龐居士認爲此時容易脱殻，則明顯與中國道家思想有關。從歷代道家文獻來看，其重

---

① 中華書局1997年版，中册第526～536頁。
② 中華書局1997年版，下册第1105～1108頁。
③ 《佛藏要籍選刊》第13册第608～609頁。
④ 同上，第755頁下。
⑤ 《韓國佛教全書》第五册第268頁，東國大學出版部1983年版。

子、午二時是非常突出的。托名東漢魏伯陽的《周易參同契》卷下有"天地之雌雄兮徘徊午與子，寅申陰陽祖兮出入復終始"①，蓋子、午二時爲陰陽消長的兩個重要時刻，子乃陰消陽長，午爲陽消陰長之時，故以陰陽爲其基礎的道家猶重之。吕巖有詩云："飛龍九五已升天，次第還當赤帝權。喜遇汞珠凝正午，幸逢鉛母結重玄。"② "人命急如綫，上下往來速如箭。認得是元神，子後午前須至煉。"③ 道家升天的傳説也多發生在白天，故"白日升天"之語家喻户曉。有的發生在正午，如《太平廣記》卷十二引《神仙傳》記薊子訓"子訓至陳公家，言曰：'吾明日中時當去。'……至時，子訓乃死。"同卷引《神仙傳》記董奉："燮即爲具之。至明日中時，奉死。燮以其棺殯埋之。"④ 卷七十一引《神仙傳》記葛玄："語弟子張大言曰：'吾爲天子所逼留，不遑作大藥，今當尸解。八月十三日日中時當發。'至期，玄衣冠入室，卧而氣絶，其色不變。"⑤ 龐居士後來在襄陽被當作"修煉士"，如（乾隆）《襄陽府志》卷四云："東南徑龐洞，唐修煉士龐藴夫婦修煉洞中。"⑥ 明王士性《廣志繹》卷四《江南諸省》記鹿門山有云："其後居士龐藴復居之，男女不婚嫁，共學無生，白日坐化。"⑦ 傳説他有《轉河車頌》（見後），修之，能長生、解脱生死，龐居士成爲了一個亦佛亦道之傳奇人物。

---

① 西北大學出版社 1993 年版，第 53 頁。
② 《全唐詩》卷 856，下册第 2096 頁下。
③ 《全唐詩》卷 859，下册第 2103 頁下。
④ 中華書局 1995 年版，第一册第 83 頁。
⑤ 中華書局 1995 年版，第二册第 444 頁。
⑥ 清乾隆二十五年（1760）刻本。
⑦ 中華書局 1981 年版，第 91 頁。

四、“七”之意義

禪師們不僅預知生死，而且也多與“七日”有關，如：

《宋高僧傳》卷十二《唐明州棲心寺藏奐傳》：“以咸通七年秋八月三日，現疾告終。……謂弟子曰：‘吾七日在矣。’及期而滅[①]。

《景德傳燈録》卷十五《筠州洞山良價禪師》：“唐咸通十年三月，命剃髮披衣，令擊鐘，儼然坐化。時大衆號慟移晷，師忽開目而起曰：‘夫出家之人心不附物，是真修行，勞生息死，於悲何有？’乃召主事僧，令辦愚痴齋一中，蓋責其戀情也。衆猶戀慕不已。延至七日，餐具方備，師亦隨齋畢曰：‘僧家勿事大率臨行之際喧動如斯。’至八日，浴訖，端坐長往。”[②]

又，卷二十二《漳州保福院清溪禪師》：“未幾，謂門人曰：‘吾滅後，將遺骸施諸蟲蟻，勿置墳塔。’言訖潛入湖頭山，坐盤石，儼然長往。弟子因戒入山尋見，稟遺命延留七日，竟無蟲蟻之所侵食。”[③]

王梵志《沉淪三惡道》詩有“死經一七日，刑名受罪鬼”句，項楚師釋“七日”甚詳：

佛教以為人命終後、轉生之前，即為“中有”階段，其間以七日為一期，尋求生緣，最多至七七四十九日止，必得轉生。《瑜伽師地論》卷一：“又此中有，若未得生緣，極七日住。有得

① 中華書局1996年版，上册第276～277頁。
② 《佛藏要籍選刊》第13册第627頁中。
③ 同上，第688頁中。

生緣，即不决定。若極七日，未得生緣，死而復生，極七日住。如是展轉，未得生緣，乃至七七日住。自此以後，决得生緣。”《洛陽伽藍記》卷二《崇真寺》：“崇真寺比丘惠凝死一七日還活，經閻羅王檢閲，以錯名放免。”①

道教對“七日”也有自己的理論，今不詳引。蓋龐居士因其女靈照已爭其轉生之緣，故更延七日。龐居士及有些禪師，均在生前便已知自己生死之緣，則表明他們修爲有成，已得多種神通，能觀三身之緣，生死自由也。又，《宗鏡録》卷十七云：“法華經演半日爲五十小劫，維摩經演七日爲一劫。”② 鳩摩羅什譯《維摩詰經》卷中：“又舍利弗，或有衆生樂久住世而可度者，菩薩即延七日以爲一劫，令彼衆生謂之一劫；或有衆生不樂久住而可度者，菩薩即促一劫以爲七日，令彼衆生謂之七日。”③ 則佛教以“七日”爲説法方便之一，延“七日”者，即延一劫，表明能出入生死自由也。龐居士之延七日亦或如是。

五、龐居士之子立化

《語録序》説龐居士死後：

旋諸使人報諸妻子。妻聞之，曰：“這愚痴女與無知老漢不報而去，是可忍也？”因往告子，見鋤畬，曰：“龐公與靈照去也！”子釋鋤，應之曰：“嗄。”良久，亦立而亡去。母曰：“愚子

① 項楚《王梵志詩校注》，上海古籍出版社 1991 年版，第 42～43 頁。
② 《大正藏》第 48 册第 504 頁下。
③ 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 748 頁下。

痴一何甚也!”亦焚化。衆皆奇之。未幾，其妻乃遍詣鄉閭，告别歸隱。自後，沉迹蕿然，莫有知其所歸者。

元沙門覺岸《釋氏稽古略》卷三龐居士傳説龐居士逝後:

龐婆走田中，謂其子龐大曰:“汝父死矣!”龐大笑曰:“嗄。”倚鋤亦脱去。婆曰:“汝更愚痴!”既為焚燒畢，婆乃遍别鄉閭，歸隱之。自後，不知其所自。①

此記有兩點與《語録序》有别，一是謂龐居士之子名“龐大”，其説在宋代便有，石溪心月禪師《贊禪會圖》有《龐大倚鋤而化》，贊云:“老子先行行不到，郎君末後太過生。倚天衡岳最深處，雨過寒光潑眼明。”② 而石溪心月禪師蓋因龐居士詩018首有“無有報龐大，空空無處坐”句而來。二是記龐大“倚鋤亦脱去”與《語録序》“子釋鋤”之記稍别，此亦源於宋。希叟紹曇禪師《贊禪會圖(八段)》有《龐婆報兒，兒即倚鋤立化》，云:“小妹先行，老爺踵去，無意奔喪，急尋死路。哭煞孤孀這老娘，钁頭邊事難分付。”③

六、死之宗教意義

袁賓《中國禪宗語録大觀》第291則“合掌坐亡”即靈照坐化事，後評議云:“禪悟者對待死的態度，真正用得上‘視死如

① 《大正藏》第4册第832頁中。
② 《石溪心月禪師語録》卷下，《禪宗集成》第18册第12262頁。
③ 《希叟紹曇禪師廣録》卷七，《禪宗集成》第17册第11467頁。

歸’一語。而龐居士笑曰：‘我女鋒疾（當爲捷）矣！’讀來不禁驚心動魄。聯繫許多禪師死前的從容、平常，真使人沉思不已。”① 佛教基本教義就是苦、集、滅、道四諦，認爲一切衆生的生命、生存就是苦，主要有生、老、病、死四苦，死苦尤重。佛教的根本目的就是通過修佛法消滅四苦，解脱生死。佛教文獻所記修爲有成的僧尼和居士之入滅有幾個特點：(1) 多數没有痛苦，從容而平常，即善終；(2) 能預知生死；(3) 能自由選擇死的時間、方式；(4) 死後多有感天地之詳瑞。這些傳奇記載目的是爲了宣揚信佛能超越生死，龐居士之死亦是如此。

龐居士一家信佛得道，達觀地面對死亡，三人自由地出入於生死之間，頗受後世信佛者推崇。清彭際清《居士傳》卷十七《龐居士傳》有汪大紳云：“看龐家老老大大，游戲寂滅光中，一何似老杜詩云：‘穿花蛺蝶深深見，點水蜻蜓款款飛’也！”② 用杜詩描述龐居士一家對待死之超然態度、游戲生死的情景，充滿了對龐居士一家的仰慕之情。

第五節　龐居士之獨立人格

清梁章鉅《浪迹叢談》卷六云：“自唐設科第以籠天下士，而士自重之節者，幾八百餘年。然猶幸而得獨行之士時出其間，如唐世之元魯山、司空表聖、陸魯望，宋之孫明復、陳後山諸人，猶以學行自立，而足以風厲天下。”③ 而另一方面，湯用彤

① 百花州文藝出版社 1992 年版，第 128 頁。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第 22 套第 5 册。
③ 中華書局 1981 年版，第 91 頁。

《隋唐佛教史稿》云：

> 武后一朝，對於佛法，實大種惡因。自佛教大行於中國以後，有高僧大德超出塵外，為天子之所不能臣。故慧遠不出虎溪，僧朗幽居金谷，即其論道朝堂，不拜王侯，自稱貧道者，代代有之。俗王僧律，蓋其泮然。武則天與奸僧結納，以白馬寺僧薛懷義為新平道行軍總管，封沙門法朗等九人為縣公，賜紫袈裟銀龜袋，於是沙門封爵賜紫始於此矣。中宗時，僧會範授官封公。代宗時，不空加開府儀同三司，封肅國公，食邑三千户。……於是前此嘯傲王侯（如慧遠）、堅守所志（如太宗請玄奘為官不從）之風漸滅，僧徒人格漸至卑落矣。一時道士亦慕僧家之本利，約佛教而為業。時有道士杜乂者，求願為僧，敕許剃染，入佛授記寺，名玄嶷。又以其乍入法流，須居下位，乃敕賜虛臘三十夏，俾可頓為老成，因此賜夏臘始於此矣。帝王可干與僧人之修持，而僧徒紀綱漸至破壞矣①。

湯用彤先生還具體分了類，主要有：一曰賜紫，二曰賜師號，三曰官補德號，四曰賜夏臘，五曰授官階，六曰賜國師號②。舉例甚詳，此不贅述。

龐居士不與萬法爲侶，“心空及第歸”，更有何求？“朱紫誰爲號，丘山絶點埃”，心中何有？且不説世間“朱紫”之爭，就是釋門之徒又有多少人能忘懷？湯用彤先生所舉已多矣，又如貫

① 中華書局 1982 年版，第 25～26 頁。
② 同上，第 60～61 頁。

休、齊己等名噪一時之僧亦豈未介懷？貫休《聞徵四處士》："一詔群公起，移山四海聞。因知丈夫事，須佐聖明君。白酒全傾瓮，蒲輪半載雲。從兹居諫署，筆硯幾人焚。"① 豈不有李白"仰天大笑出門去，我輩豈是蓬蒿人"之想？其《送新羅僧歸本國》："忘身求至教，求得却東歸。離岸乘空去，終年無所依。月衝陰火出，帆拶大鵬飛。想得還鄉後，多應着紫衣。"② 齊己《寄懷曾口寺文英大師》："着紫袈裟名已貴，吟紅菡萏兼價高。秋風曾憶西游處，門對平湖滿白濤。"③ 豈忘懷了"朱紫"。龐居士生於世間而不染，超塵脱俗，其孑然獨立之人格令人景仰。則其爲僧俗所推崇，非衹因其機鋒迅捷也。

日本學者忽滑谷快天在《中國禪學思想史》第十二章《龐蘊之參禪與白居易之念佛》第三節《龐居士之逸蕩》中云："龐蘊之見地既如是，逃避人生，遠於世累乃自然之勢。以是，蘊不治産，不履人道之常軌……又厭人間之常禮……蘊亦逸民哉！"④ 説龐居士"逃避人生"，爲"逸民"，不大準確。龐居士并非"日出而作，日入而息。鑿井而飲，耕田而食。帝力於我何有哉"之類的逸民，也非獨善其身的隱士，他離城市，不治産業，不是爲了逃避人生，而是爲了專心求道；他不履人間之常軌，厭人間之常禮，不是爲了要超脱世間，而是爲了尋求"不與萬法爲侶"的人生道路和從世間的日常生活中解脱的方式。從龐居士詩偈中所反映出的强烈的救世情懷，我們可以看到他對人生的積極關照。

① 《全唐詩》卷830，第2033頁下。
② 同上，卷832，第2039頁下。
③ 同上，卷846，第2077頁下。
④ 上海古籍出版社1994年版，第183～184頁。

後世對龐居士之重視，并非因其避世，而是因他對現實、對人生關注的精神。

第三章　《龐居士語録》版本及流傳

第一節　歷代書目著録

龐居士流傳於後世的著作——《龐居士語録》是由與龐居士同時的官員于頔編集的，從《新唐書·藝文志》開始，許多公私目録對之都有著録。

一、宋　代

1.《新唐書》卷五九《藝文志》："《龐蘊詩偈》三卷。"①

2. 王堯臣《崇文總目》卷十《子部·釋書類》："《龐居士歌》一卷。"②

3.《秘書省續編到四庫闕書目》卷二《集類》："《龐蘊詩》一卷。"同書卷二《釋書》："《龐居士語録》一卷。"③

4. 鄭樵《通志》卷六七《藝文》五《釋家》："《龐蘊詩偈》

① 中華書局 1975 年版，第 5 册第 1530 頁。

② 《四庫全書》(674－124)。

③ 《宋史·藝文志·補·附編》，商務印書館 1957 年版，第 100、353 頁。

三卷。”（頌贊類）“《龐居士歌》一卷。”（頌贊類）“《龐居士語録》一卷。”（語録類）①

5. 晁公武《郡齋讀書志》卷三下：“《龐居士語録》十卷。”②

6. 尤袤《遂初堂書目·釋家類》：“《龐蘊詩》。”③

7. 釋本覺《歷代編年釋氏通鑒·采摭經傳録·佛書》：“《龐居士録》。”④

二、元 代

1.《宋史》卷二〇五《藝文志》：“《龐蘊語録》一卷，唐于頔編。”⑤

2. 馬端臨《文獻通考》卷二二七《經籍》五四：“《龐公語録》十卷。”⑥ 馬端臨是根據《郡齋讀書志》而録的。

三、明 代

1. 楊士奇《文淵閣書目》卷四寒字號：“《龐蘊語録》一部、一册。”“《龐蘊語録》一部、一册。”⑦《明史·藝文志·補編·附編》則録爲：“《龐蘊語録》二部、各一册。”⑧

2. 焦竑《國史經籍志》卷四《子類·釋家》：“《龐居士語録》

---

① 中華書局1987年版，第795～796頁。
② 《四部叢刊》初編。
③ 《四庫全書》（674－464）。
④ 《續藏經》第一輯第二編乙第4套第4册第372頁。
⑤ 中華書局1975年版第15册第5185頁。
⑥ 商務印書館1936年版。
⑦ 《四庫全書》（675－205）。
⑧ 商務印書館1959年版，第304頁。

一卷。"（語録類）"《龐藴詩偈》三卷、《龐居士歌》一卷。"①（偈頌類）與《通志》同。

3. 葉盛《菉竹堂書目·佛書》："《龐藴語録》一册。"②

4. 晁瑮《晁氏寶文堂書目·佛藏》："《龐居士語録》。"③

5. 祁承㸁《澹生堂藏書目》卷二《子部》："《龐居士語録》二卷、一册，《詩頌》附。"④

6. 趙琦美《脉望館書目·子部類》五《佛家》："《龐居士語録》一本。"⑤

7. 胡震亨《唐音癸籤》卷三十《集録·方外》："《龐藴詩偈》三卷，三百餘篇。"⑥ 與《新唐書·藝文志》同。

8. 范欽藏、清范邦甸撰《天一閣書目》卷三之二《子部·釋家類》："《龐居士詩》一册。"⑦

9. 釋寂曉《大明釋教彙目義門考釋》卷三九："《龐居士語録》二卷。"⑧

四、清　代

1. 錢曾《也是園藏書目録》卷七《詩集》："《龐居士詩集》一卷。"同書卷八《三藏·此土著述》："《龐居士語録》二卷。"⑨

---

① 《四庫全書存目叢書》（史 277－418）。
② 同上，（史 277－88）。
③ 同上，（史 277－173）。
④ 《續修四庫全書》（史 919－669）
⑤ 羅振玉《玉簡齋叢書》，清宣統二年（1910）。
⑥ 上海古籍出版社 1985 年版，第 314 頁。
⑦ 《續修四庫全書》（史 920－168）。
⑧ 《二十五種藏經目録對照考釋》，新文豐出版公司民國二十七年版，第 431 頁。
⑨ 羅振玉《玉簡齋叢書》，清宣統二年（1910）。

《讀書敏求記》卷四《集部》："《龐居士語録》一卷、《詩》二卷。"① 《錢遵王述古堂書目録》卷三《釋部》："《龐居士語録》二卷、一本（宋版）。"②

2. 陳鍔等修《襄陽府志》卷三一《藝文》："《龐蘊詩偈》三卷（見《唐書·志》）；《語録》（于頔編，見《宋史·志》，《通考》作十卷）。"③

3. 羅慶薌等修《衡陽縣志》卷第十《藝文》十九："《語録》十卷。"④

4. 卞寶第、曾國荃等修《湖南通志》卷二五二《藝文》八《子部·釋氏類》："《龐居士語録》十卷（衡陽龐蘊撰）。"⑤

5. 吕調元、張仲炘等修《湖北通志》卷八四《藝文》八《子部》："《詩偈》三卷（唐龐蘊撰。《唐書·藝文志》。案《崇文總目》云："龐居士歌一卷。" 似即此）；《龐公語録》十卷（唐龐蘊撰。《郡齋讀書志》，案《通志略》、《宋志》皆云龐卷。《宋志》注云："唐于頔編"）。"⑥

五、當代及日本

1.《續藏經》："《龐居士語録》三卷。"

2.《中國古籍善本書目·子部·釋家類》："《龐居士語録》一卷，《詩》二卷。明萬曆程通慧刻本。"⑦

---

① 《四庫全書存目叢書》（史 277－614）
② 同上，（史 277－663）。
③ 清乾隆二十五年（1760）刻本。
④ 清同治十一年（1874）刻本。
⑤ 上海商務印書館 1934 年影印。
⑥ 上海商務印書館 1934 年影印，第 1916 頁。
⑦ 上海古籍出版社 1998 年版。

3. 日本《建仁寺兩足院藏書目録》："《龐居士録》，一。""《龐居士語録》，一。"①

可見，《龐居士語録》一直在流傳，其形式也多樣，主要有《語録》、《詩偈》（或《詩》、《詩集》）、《歌》三種形式。《語録》有十卷、一卷、二卷之分，《詩偈》（或《詩》、《詩集》）有一卷、二卷、三卷之別，而《歌》只一卷。歷代書目所記《龐居士語録》之形式較爲複雜，其原因有多方面：

其一，中國文獻在流傳過程中，由於傳抄和刻版分卷方式的不同，往往造成同一種文獻卷次多少不一。如二卷之西明寺本與三卷之崇禎本，在内容上并没有差别。

其二，由於編目者側重點或歸類不同，往往會出現同一種文獻冠以不同的名稱，從語録的角度編龐居士的集子，則冠以《龐居士語録》，而將其詩偈作爲附録；從詩偈的角度，則稱《龐居士詩偈》，故三卷本之《龐居士語録》和《龐居士詩偈》在内容上當是相同的。就同一版本，也可能著録不同，如根據崇禎本卷末"道玄龐居士語録詩偈二卷流通"的刊記，就有將此三卷的本子著録爲"龐居士語録二卷"、"龐居士詩偈二卷"、"龐居士語録三卷"、"龐居士語録一卷"等種種可能。

其三，由於編纂者的目的不同，常常將某一集子的各部分抽出來單獨流行，龐居士的集子便可分爲語録和詩偈，而詩偈又可分詩、歌，故龐居士的集子有《語録》、《詩偈》（或《詩》、《詩集》）、《歌》幾種形式。

① 《大正新修昭和法寶總目録》第四十四番。第三册第 982 頁。

第二節　現存知見各本

《龐居士語録》現存的本子主要有兩大類：一是抄本，二是刻本。

一、抄　本

日本西明寺抄宋本（簡稱西明寺本）

抄本，現存祇有一種，即日本文明十八年（1418）逆翁宗順抄宋本。今藏日本愛知縣豐川市西明寺，經《俗語言研究》創刊號（1993年12月）影印①，我們能見其全貌。這是現存《龐居士語録》最早的本子。

1. 文本構成

此本最前面有署名"無名子"的《龐居士語録詩頌序》，主要介紹龐居士之生平，對龐居士入滅的有關情況介紹猶詳。其次是"龐居士語録"，下題"刺史于頔編"，録有關龐居士的機緣五十則。再次是"龐居士詩卷上"，有詩74首；"龐居士詩卷下"，有詩117首，卷後附有《歷代贊文并諸方拈古》六首，接着是嘉定十四年（1221）紹祈《跋》和宗順（1433～1488）文明十八年（1486）題記。

2. 刻傳經過

《龐居士語録詩頌序》云："其餘玄談道頌流傳人間，頗多散逸。今姑以所聞成編，釐爲二卷，永示將來，庶警後學。"所謂

① 禪籍俗語言研究會編，1993年12月第131～156頁。

“玄談”就龐居士之語録而言，“道頌”就其詩偈而言，題目也明確説是“語録詩頌序”，則此“二卷”當包括語録和詩偈兩部分。由此可知，有無名子序的最初本子是二卷本。但無名子到底是誰？作於何時？

《語録序》之作者“無名子”不知是誰，《全唐詩》卷八七二在“無名氏”下有《改魏扶詩》、《嘲劉師老》、《嘲鄭薰》三詩爲“無名子”作①，觀各詩之序，此三“無名子”指不露真實姓名之人，既非一人，又非名號。同書卷二三八錢起有《柏崖老人號無名先生男削髮女黄冠自以雲泉獨樂命予賦詩》②，此無名先生男不婚女不嫁，與龐居士之生活方式相似。據現存資料，尚不知道以上“無名子”“無名先生”與給《龐居士語録》作序之“無名子”是否有關係。或以爲是《龐居士語録》的最初編集者于頔，《中國文學家大辭典》（隋唐五代部分）陳尚君所撰“龐蘊”條“傳世有《龐居士語録》三卷，有于頔序”③。但《語録序》非于頔所作至少非于頔原作，是非常明顯的：

其一，兩《唐書》及其他有關于頔的文獻，未見其有“無名子”之號，且《語録序》前既題“于頔編集”，後又自題“無名子”，也不合唐人爲序之體制。

其二，《語録序》云“時太守于公頔”、“于公往問安”、“居士以手藉公之膝”，多次自稱“公”，亦不符合中國古代自稱之習慣。

其三，《語録序》兩次提到“唐貞元間”，若是于頔所作，當

① 下册第 2133～2134 頁。
② 上册第 599 頁下。
③ 周祖譔主编，中華書局 1992 年版，第 513 頁。

不必有“唐”字。

其四,《語録序》中所記多事,(1)龐居士是“襄陽人也”;(2)父仕衡陽太守;(3)用船載家珍數萬縻於洞庭湘右,罄溺中流;(4)居士乃先參石頭,頓融前境,後見馬祖,復望本心;(5)子亡;(6)妻隱。此六事於龐居士生平都不能説是小事,而《祖堂集》既未提及龐居士與于頔之關係,説龐居士“生自衡陽”,與第(1)條矛盾,又未提及龐居士參石頭之事,作爲尊石頭系的《祖堂集》是不應該不用這些資料的,此與上第(4)條不合,其餘四事均未有記載。就算于頔序本之《龐居士語録》藏於内府,《祖堂集》編者没有機會見到于頔之序,作爲官方性質的《景德傳燈録》當是有機會見到的。然其説“襄州居士龐藴者,衡州衡陽人也”,與《語録序》第(1)條衝突,而其第(2)、(3)、(5)、(6)條亦均無記載。《五燈會元》雖綜合五燈而成,但《語録序》中所記諸事多不載。當然,此《語録序》所記傳奇色彩甚濃厚,但佛教史及燈史本身就是由衆多傳奇組成的,如果剔除傳奇部分,則佛教史及燈史將被去掉大半,因而也會失去特點與價值。惟一的解釋就是,有《語録序》的本子,已非于頔原本,而且主要流行於民間,燈録的作者没有見到。

《語録序》之寫作或改寫之時間亦不會太晚:

首先,《語録序》云“後捨庵下舊宅爲寺,今能仁是也”,“能仁寺”在宋初改稱“太平興國寺”,簡稱“太平寺”。此當與宋“太平興國”(976～984)年號有關,宋太宗太平興國“三年三月,賜天下無名寺額,曰太平興國,曰乾明”[①]。(康熙)《衡

① 《佛祖統記》卷四三,《佛藏要籍選刊》第12册第269頁中。

州府志》卷二十三《外志·釋寺》記太平寺“寺内舊有慈氏閣，宋黄庭堅有詩，見《藝文》”[①]。同書卷二十一《藝文》有黄庭堅《太平寺慈氏閣》詩云：“青玻璃盆插千岑，湘江水清無古今。何處試目窮表裏，太平飛閣暫登臨。朝陽不聞皂蓋下，愚溪但見古木陰。誰與洗滌懷古恨，坐有佳客非孤斟。”[②] 據《山谷年譜》，此詩爲宋崇寧三年（1104）正月黄庭堅過衡山作[③]，黄庭堅詩題作“太平寺”，則改寺名在此前無疑。《語録序》之作當在寺改名前。

其次，《語録序》云：“其餘玄談道頌流傳人間，頗多散逸。今姑以所聞成編，釐爲二卷，永示將來，庶警後學。”則表明，最初有《語録序》的本子是初編本，即他不是據更早的本子編集的，而是自己收集的。

再次，《祖堂集》、《宗鏡録》甚至《五燈會元》等禪籍中都有今存《龐居士語録》未收之詩偈，這些當是《語録序》所説的“散逸”之詩。可以表明這個原本成書早於《祖堂集》、《宗鏡録》或與之同時，而且後世没有對其内容（至少是詩偈部分）作多少加工。如果成書較晚的話，編者既着力收龐居士之詩偈，就不可能不收其他禪籍中的逸詩。那麽，有人要問後世有多種以此本爲基礎而重刻的本子，爲什麽又没有輯入其他禪籍中的逸詩呢？我們認爲這是因爲自宋初禪林提倡公案開始，龐居士便以其公案享譽禪林，人們重視的是龐居士的公案，於其詩則没有怎麽留意。如西明寺本詩末“龐居士隨喜金剛經”詩體例與其他詩不同，當

---

① 《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 36 册 824 頁，書目文獻出版社 1988 年版。
② 同上，第 777 頁上。
③ 宋黄罃《山谷年譜》卷三十，《四庫全書》（1113～950）。

是因有前面的公案纔加進去的，而未作改編。

西明寺本有宋嘉定十四年（1221）春前潭州寧鄉縣白楊山證聖禪寺住持嗣祖苾丘紹祈的《跋》，介紹了傳刻經過：

近代亡失其本。予自己卯（1219，嘉定十二年）秋，憩瓶鉢於雁峰能仁，重建寶藏，即居士故基也。士（大）夫來游，悉以居士語録為訪。因思慶元（1195～1200）間主衡之乾明，增修古塔時，以居士語祝唐道友刻傳，有舊本在，多金贖之。其間散逸不全，復得他本校正，以補遺缺，普為流傳。

作者稱“能仁”當是就此寺的原名而言的。“舊本”蓋慶元間唐道友之刻本，“他本”則當時流傳之其他本子，可知《龐居士語録》在當時有多種本子存在。因此，此本刻於龐居士早期生活之地——衡陽，是根據有《語録序》的本子而重刻的，并有一些增補。如語録部分最後有龐居士問馬祖“不取本來人”的對話并附大慧禪師對此則的評語，與整個語録的體例不同，當是此本在刊刻時爲保持所依底本的原貌而這樣處理的，或是依舊版而補刻的。又如在詩下卷後所附之《歷代贊文并諸方拈古》，録有大丞相張天覺一首，徑山佛日大慧禪師二首，東林珪老（1083～1146）一首，白云守端（1025～1072）和尚二首。這些禪師與衡陽多少都有一些關係，白雲守端是衡陽人；張天覺大觀四年（1110）任宰相，後因政策失敗，左遷衡州知事；大慧宗杲紹興十一（1141）年五月流放衡州，其間集録古尊宿之機語及與門徒間商量討論之語録公案，輯成《正法眼藏》六卷；東林士珪紹興年間（1131～1162）與宗杲共居雲門，撰頌古百餘則，世人珍

之。由於有這些著名禪師對龐居士的重視，因此，《龐居士語録》在衡陽多次刊刻也就不足爲奇了。然所録之拈古都與公案有關，人們重視的主要是語録部分。

3. 價值及不足

此本是現存《龐居士語録》最古的本子，其價值首先在於它保存了較多燈録未收的資料，如關於龐居士之子死、其妻隱等事迹；其次是它基本上保持了《龐居士語録》的古型，如語録部分只録機緣，各則之間没多大關係。

但此本也存在許多問題，如將燈録歸馬祖的弟子如石林、百靈、松山等均歸於石頭，又如將燈録所記龐居士與藥山門下之全禪客"好雪片片"機緣置仰山門下。另外，還有不少脱、誤、倒之處。

二、刻　本

1. 明萬曆（1573～1620）程通慧刻本

《中國善本書目·子部·釋家類》著録，題"唐于頔輯"[1]。有《龐居士語録》一卷，《詩》二卷。今藏中國科學院圖書館、中國社會科學院文學研究所。此當爲現存最早的刻本，惜未見其原本。

2. 明崇禎十年（1637）刻本

石川力山《關於宋版〈龐居士語録〉——西明寺〈龐居士語録〉之介紹及其資料價值》介紹了此本，今藏日本内閣文庫、花

① 上海古籍出版社 1998 年版，第 960 頁。

園大學等地①。

最前面是無名子《龐居士語録詩頌序》，與西明寺本同，之後分上、中、下三卷："龐居士語録卷上"，與西明本差异較大；"龐居士詩卷中"，有詩 74 首；"龐居士詩卷下"，有詩 114 首，卷後附有"歷代贊文并諸方拈古"六則，末爲幾則刊記。卷末有"崇禎丁丑春泉州羅山栖隱院識"刊記，崇禎丁丑即崇禎十年(1637)。

此本與西明寺本相比，差别較大。在形式上，西明寺本爲抄宋本，此爲明刻本；此本將語録和詩偈共分三卷，與西明寺本也不同。在内容上，兩本《語録序》均同；此本卷中、卷下之詩及所附贊頌，無論在數量上還在是順序上都與西明寺本同，衹是個别文字有异。此本與西明寺本差异最大的是語録部分：

其一、此本比西明寺本多"丹霞訪龐居士門首相見"、"龐居士隨喜金剛經"、"詩偈三首"、"三人難易"四則。

其二、此本以《五燈會元》卷三《龐蘊居士》爲基本綫索，將有關龐居士的機緣聯起來，首尾一貫，極有條理，不像西明寺本那樣散亂。

但此本也有明顯不如西明寺本的地方，由於全抄《五燈會元》，因此語録與其他部分多有重複。如"龐居士隨喜金剛經"與卷下最後一首詩，"詩偈三首"亦與卷中、卷下之詩，"龐居士入滅"機緣與《語録序》都有重複。西明寺本各部分之間則幾乎没有這種現象。

---

① 《禪文化研究所紀要》第十五號第 347～411 頁，1978 年。在董志翹教授的幫助下，日本學者衣川賢次先生爲筆者影印了此本前後部分。

入矢義高談到此本時，說："我以爲上述明版《龐居士語録》大概不是明人所編，而是根據宋版本。這是因爲明人的藏書目録，如《籙竹堂書目》、《寶文堂書目》、《天一閣書目》、《澹生堂藏書目》、《脉望館書目》、《也是園藏書目》，《述古堂宋版書目》等，都著録爲宋本。"① 說明版依據的是宋本，當然不錯，但崇禎本語録部分，明人加工的痕迹是非常明顯的。明圓信（1571～1647）等據陶明潛《先覺集》而編的《先覺宗乘》，約成書於萬曆四十三年（1615）至崇禎十一年（1638），其《唐龐藴居士》與崇禎本《龐居士語録》一樣首尾完整。其順序爲：石頭（2則）、馬祖（3則）；藥山（2則）、丹霞（7則）、長髭（1則）、大同（4則），以上四人嗣法石頭；大梅（1則）、芙蓉（2則）、本溪（2則）、石林（3則）、齊峰（3則）、百靈（4則）、松山（5則）、則川（3則），以上八人嗣法馬祖；仰山（嗣法溈山，1則）、洛浦（嗣法夾山，1則）；谷隱（1則）、金剛經座主（1則）、居士看經（1則）、化緣僧（1則）、牧童（1則）、詩偈四首、三人難易、與靈照百草頭、居士撲倒、靈照坐亡、居士入滅②。所選與崇禎本幾乎全同，惟順序上之差异極大。此龐居士傳亦主要參《五燈會元》的編排順序，又將石頭與馬祖弟子分編，比西明寺本更有條理。可見，將龐居士語録編爲有條理之文本，大概直到明代纔完成。清陳夢雷等編《古今圖書集成》所收《龐藴》傳即主要取於《先覺宗乘》③。

3. 日本和刻（無刊記）本

① 《寒山詩管窺》，《古籍整理與研究》第四期，第 249 頁。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第 3 册。
③ 中華書局、巴蜀書社 1985 年版，第 61915～61918 頁。

據石川力山《關於宋版〈龐居士語録〉——西明寺〈龐居士語録〉之介紹及其資料價值》介紹，此本是據明崇禎本的複刻本，共三卷，刻於日本寬永年間，今藏日本駒澤大學、大谷大學等地。

4. 和刻本，承應二年（1652）中野是誰刊本

此本今藏日本花園大學、京都大學等地，據石川力山《關於宋版〈龐居士語録〉——西明寺〈龐居士語録〉之介紹及其資料價值》介紹，此本是據明崇禎本而複刻[①]。全本共三卷，和崇禎本同。

以上兩種和刻本，均是據明崇禎本翻刻的，入矢義高説："我國寬文、元禄、承應各翻刻本，均以其爲底本。"[②] 特别是承應本，幾乎是完全按明崇禎本的款式複刻的。

5. 清咸豐元年（1851）刻本

此本共三卷，國内有藏本，陳尚君《全唐詩補編·續拾》卷二十、二十一，從此本只録有龐藴詩二卷[③]，惜未見其全本。據石川力山《關於宋版〈龐居士語録〉——西明寺〈龐居士語録〉之介紹及其資料價值》介紹，此本當是依宋版而刻，日本大谷大學、花園大學等地亦有藏本。石川力山在文中録有此本卷首姑蘇虎丘普度寺海岸沙門乘戒定慧盤譚撰於清咸豐元年（1815）的《重刻龐居士語録緣起》一文，述重刻緣起云：

故吴郡優婆塞錢安軒空相、朱寅堂定安、江星軒善護深心念

① 衣川賢次先生爲筆者影印了花園大學藏本全本。
② 《寒山詩管窺》，《古籍整理與研究》第四期第249頁。
③ 中華書局1992年版，中册第948～973頁。

佛，以净土為指歸。先是星軒居士會余開講彌陀疏鈔，隨印雲棲方册散布，在會道俗聽衆相資教益，經中所謂如説修行而供養者也。錢公西逝，囑其子霽霞刊布此録，用結文字般若之緣。又寅堂居士贊襄勸助，乃付剞劂氏鋟梓流通，以廣厥傳。舊録兩卷，無名子序。今增續從上古德尊宿拈提偈頌一卷，分為上、中、下，使彼見聞知所先後。其有志於斯道者，願與同餐無上禪悦之法味焉。爰述其緣起如此①。

可知，有無名子序的《龐居士語録》從宋到清一直在廣泛流傳着。此本又增加了歷代拈提偈頌。從《全唐詩補編·續拾》所録詩來看，除在卷次分合上與西明寺本、崇禎本有差异外，詩的數量及編排順序基本相同。

6. 金陵刻經處本

《中國文學家大辭典》（隋唐五代部分）陳尚君撰“龐藴”條介紹有此本，但未注明卷次②。

7.《續藏經》本

《續藏經》第壹輯乙第 25 套第 1 册録有《龐居士語録》三卷。此本當屬明本系。然《續藏經目録》在《禪家諸師系譜》中將龐居士列於“無所屬法系”，誤。臺灣佛光山宗務委員會編《佛光大藏經·禪藏·語録部》所選《龐居士語録》即據《續藏經》本而印。

于頔編集本大概已亡，而宋版原版今亦未見。從版本特徵來

---

① 《禪文化研究所紀要》第十五號，1988 年第 366～367 頁。
② 周祖譔主編，中華書局 1992 年版，第 513 頁。

看，以上各本《龐居士語録》大致可分三大系統：

（1）日本西明寺抄宋本。

（2）清末咸豐（1851）本，依宋本刻，但與日本西明寺本又有差別。

（3）明版系，有明萬曆（1573～1620）程慧通刻本，明世燈（1637）重梓本，和刻（寬永）無刊記本，和刻承應（1652）本，《續藏經》本。

然金陵刻經處本尚不知依據的是什麽底本。以上各本，差异最大的是語録部分，詩偈部分則差异較小。

從以上知見各本《龐居士語録》來看，它主要由語録和詩偈兩部分構成，現存各本均是語録在前，詩偈在後。儘管有語録一卷附詩偈二卷，或語録及詩偈共三卷之不同，但除語録部分差异較大外，詩偈部分無論在詩偈的數目上，還是在順序上都基本相同，衹是在文字上因傳刻而有個別差异。故我們將語録與詩偈分開討論，凡稱“語録”、“龐居士語録”或“公案”均指《龐居士語録》第一部分（即語録部分）。

第三節　《龐居士語録》在唐末至宋代流傳之特徵

入矢義高在《寒山詩管窺》中談到《龐居士語録》時説：“但這裏有不太好理解之處，即與上卷語録部分逐條都能清楚看到宋代的原形相反，詩的部分却没有在宋代的文獻上找到其源頭。更具體點説，各類語録，追溯到五代與宋代編纂的各種僧傳，如《祖堂集》、《宋高僧傳》、《傳燈録》、《天聖廣燈録》、《傳

法正宗記》、《建中靖國續燈録》……等中，都能確認出其古形與异文。而詩的部分，却有相當數量宋元文獻中一點兒也没有記載。這種情況不禁會使人産生疑問，當初編輯宋本《龐居士語録》時，那二百首詩是憑什麽材料收集起來的呢？詩一類的韵文作品，作爲文獻的傳存方式，與語録不同，個别版本僅僅是把它匯集一下而已吧——也可以考慮是用口誦的形式傳下來的。但是，很難認爲所有的詩都是這樣，因爲這些詩并非都易咏唱。因此，關於這一點我尚得不出適當的解釋。”① 其眼光無疑是敏鋭的。據我們理解，入矢義高這個問題包含有兩層疑問：(1) 龐居士的詩爲什麽不像其語録那樣大量出現在五代和宋代的禪宗文獻中？由此，(2) 宋版《龐居士語録》中的詩是依據什麽而來的？我們的看法是：在宋代一直有于頔編集的包含詩偈的《龐居士語録》存在和流傳，這從《新唐書·藝文志》、《崇文總目》、《通志》、《郡齋讀書志》等的著録可知，則宋版《龐居士語録》完全可以依據于頔本而重刻或重編。至於龐居士的詩偈不像其語録那樣在五代和宋代廣泛流傳，并不表明没有龐居士詩的存在，而是因禪學發展的實際和由此出現的對龐居士重視的方面發生了改變造成的，這從唐末至宋初龐居士形象的變化可以證明。龐居士是一個具有多方面特徵的人物，隨着社會和禪學發展趨勢的變化，人們對其所重視的方面也隨之發生了轉變，龐居士之形象也因而發生了變化。正如入矢義高説：“可以推測對龐居士的某種景仰，大概在晚唐就已經産生。”并舉李群玉《飯僧詩》後兩句云：“他

① 《古籍整理與研究》第四期，第 249 頁。

日雲壑間，來尋龐居士”① 爲例。他進一步説：“正如本稿第一章中所舉的貫休的詩曾歌咏寒山與住在‘青嶂’‘烟籮’之鄉的舒道士相親近，可以推測，龐居士與寒山一樣，在這時也形成了白雲鄉中人物的形象。”其推測是可信的。貫休（832～912）也有詩咏及龐居士，其《山居詩二十四首》其九云：

龍藏琅函遍九垓，霜鐘金鼓振瓊臺。堪嗟一句無人得，遂使吾師特地來。無角鐵牛眠少室，生兒石女老青梅。令人轉憶龐居士，天上人間不可陪。

“天上人間不可陪”説天上人間不可比，確有“青嶂”“白雲”，自由自在的意趣。末兩句後世禪師常在上堂舉及，《圓悟佛果禪師語録》卷三：“進云：‘令人轉憶龐居士，天上人間不可陪。’師云：‘却被闍黎道着。’”② 《五燈會元》卷八《福林院澄禪師》：“問：‘下堂一句，請師不吝。’師曰：‘閑吟唯憶龐居士，天上人間不可陪。’”③ 貫休又在其二十首云：

自休自已自安排，常願山居事偶諧。僧采樹衣臨絶壑，狖争山果落空階。閑擔茶器緣青障，静衲禪袍坐緑崖。虚作新詩反招隱，出來多與此心乖④。

“自休自已自安排，常願山居事偶諧”，不禁使人想到龐居士

① 《寒山詩管窺》，《古籍整理與研究》第四期，第247頁。按：李群玉詩中之“龐”字，各本不同。入矢義高在此有推論，從其説。

② 《大正藏》第47册第725頁下。

③ 中華書局1997年版，上册第511頁。

④ 《全唐詩》卷八三七，下册第2048頁。

"日用事無别，唯吾自偶諧"的詩偈。其"偶諧"當典出龐居士之詩。貫休以之表現山居生活情趣，則以龐居士爲白雲鄉中人物是明顯的。這是晚唐士人普遍逃避社會的心理思潮的反映。

五代至宋初，龐居士之形象又發生了變化。《祖堂集》卷十五龐居士本傳即以之爲民間傳道的行游詩人，説龐居士"平生樂道，偈頌可近三百餘首，廣行於世。皆以言符至理，句闡玄猷，爲儒彦之珠金，乃緇流之筴寶，略陳一二，餘不盡書。"[①] 引龐居士之詩偈 9 首，同時代延壽《宗鏡録》、《萬善同歸集》等著作引龐居士詩近 20 首。宋初晁迥（951～1034）《法藏碎金録》亦多引龐居士詩，卷四："龐居士詩云：'世人重珍寶，我貴刹那静。金多亂人心，静見真如性。'予因擬之成四句云：'人愛貴而富，我愛白而虚。富貴榮辱會，虚白吉祥居。'"[②] 龐居士均以詩人之形象出現，説明唐末五代龐居士詩偈較爲流行。

自禪林提倡公案開始，龐居士便有了"機辯迅捷，諸方向之"、"所至之處，老宿多往復問酬，皆隨機應響，非格量軌轍之可拘也"[③]、"爲他是作家，後列刹相望，所至競譽"[④] 的禪者形象。其語録多被作爲公案在禪林廣爲流傳，而其詩偈之影響隨之減小了，在禪宗典籍中也就少有出現。但其詩并没有消亡，這從禪師和文人時常引之可以得知。由龐居士形象之變化，亦可推知人們對《龐居士語録》所重視的方面也會發生變化，從而影響到《龐居士語録》的傳刻。

① 上海古籍出版社 1994 年版，第 295 頁下。
② 《四庫全書》（1053－482）。
③ 《景德傳燈録》卷八，《佛藏要籍選刊》第 13 册第 567 頁上下。
④ 《碧巖録》，《大正藏》第 48 册第 179 頁中下。

第四節　《龐居士語録》之語言特徵

《龐居士語録》是禪宗早期的重要語録之一，是研究禪宗史的重要著作。龐居士的詩偈是很具特色的通俗詩，是研究中國詩史特別是通俗詩史的重要文獻，也是研究唐代俗語和口語的寶貴資料。龐居士的詩歌自北宋中葉以後未受到十分重視，其文字原貌也因而保存較好。下面以日本江户時期承應二年（1652）刻本[①] 爲底本，參以日本西明寺、《續藏經》等本子，將在校讀過程中所作的一些札記，選幾條分三類抄出。

一、在二十世紀，經過幾代學者的不懈努力，佛經和禪宗語言研究取得了豐碩成果，爲閱讀佛經及禪宗文獻掃除了許多障礙。由於尚未有學者對《龐居士語録》作專門研究，因此，其中有些詞語需作解釋或進一步考辨。

1. 一子地

《龐居士語録》卷中有詩云：“佛心一子地，蠢動皆男女。”同卷云：“蠢動諸衆生，心同一子地。”按：“一子地”，當指佛和菩薩平等之慈悲心。《大般涅槃經》卷一《壽命品》：“等觀衆生如視一子。”“於諸衆生生下悲心，平等無二如視一子。”卷五《如來性品》：“譬如長者多有財寶，唯有一子，心甚愛重，情無捨離，所有珍寶悉用示之，如來亦爾，視諸衆生同於一子。……彼大長者謂如來也。所言一子，謂一切衆生，如來視一切衆生猶

① 此本是據明崇禎十年（1637）泉州刻本的複刊本。

如一子。"[①] "一子"本指"一個兒子"或"獨子"，獨子是其父母愛重的，在佛經中用"一子"指一切衆生，比喻佛和菩薩對待衆生猶如父母愛自己的獨子一般，無長幼、貴賤、親疏之别，體現了佛之大慈大悲、普渡衆生的精神。地：或云"心地"，指心。寒山詩云："飢餐一粒伽陀藥，心地調和倚石頭。"項楚先生釋云："心地：猶云'心田'，指心。"并引《大乘本生心地觀經》卷八"衆生之心，猶如大地，五穀五果，從大地生。……以是因緣，三界唯心，心名爲地"等爲例[②]。龐居士詩中之"一子地"便指佛和菩薩平等對待衆生之慈悲心地，《佛光大辭典》釋"一子地"爲"指菩薩證得化他之果，以平等、慈悲心憐憫一切衆生一如己子之階位。"不確。《景德傳燈録》卷十三《終南山圭峰宗密禪師》："又佛滅後，付法迦葉，以心傳心，乃至此方七祖，每代祇傳一人，既云一切衆生皆得一子之地，何以傳授不普？"[③] "一子之地"即龐居士"一子地"之義。

2. 平交

周一良《魏晋南北朝詞語小記》云："《廣弘明集》二四徐陵《諫仁山深法師罷道書》：'纔脱袈裟，逢人輒稱汝我；始解偏袒，姓名便亦可呼。平交者故自不論，下劣者亦恐不讓。'平交指平輩之人，唐代書儀中屢見。李白詩中亦'平交人'，宋司馬光《書儀》中猶有此語。"[④]《龐居士語録》卷上記龐居士與齊峰鬥機，最後，齊峰笑曰："是我拙，是公巧。"士乃撫掌曰："平交！

① 《佛藏要籍選刊》第五册第834、858頁。
② 項楚《寒山詩注》第502、505頁。
③ 《佛藏要籍選刊》第13册第611頁上。
④ 《魏晋南北朝史論集續編》，北京大學出版社1991年版，第149頁。

平交!”按：在隋唐時期，“平交”多作“平輩”講，但也有作“平手”講者，龐居士與齊峰和尚鬥機鋒中之“平交”一詞便是此義。齊峰承認自己輸了，龐居士雖很得意，但還是謙虛地説“平交！平交!”也即是説彼此彼此，没有輸贏。又，《景德傳燈録》卷十二《汝州南院和尚》：“問：‘上上根器人來，師還接也無?’師曰：‘接。’曰：‘便請和尚接。’師曰：‘且喜共你平交。’”① “平交”即是“平手”，旻德説自己很高興遇到了旗鼓相當的對手。

3. 當陽

《龐居士語録》卷上：“居士到齊峰，纔入院，峰曰：‘個俗人頻頻入院，討個什麽?’士乃回顧兩邊，曰：‘誰恁麽道？誰恁麽道?’峰便喝，士曰：‘在這裏!’峰曰：‘莫是當陽道麽!’士曰：‘背後底聻!’峰回首曰：‘看！看!’士曰：‘草賊大敗!’”按：學者們對此公案中“當陽”一詞之解釋多有歧義：其一，入矢義高先生《龐居士語録》譯注本卷上認爲“當陽”即“南面”，乃“明明白白”之義②；其二，袁賓《中國禪宗語録大觀·齊峰語録》“草賊大敗”條把“莫是當陽道麽?”譯爲“莫非是當面説嗎”，并釋“當陽”爲“當面，當場”③；其三，項楚先生注寒山詩《栖遲寒巖下》“當陽擁裘坐”一句時，云：“‘當陽’即向陽。”并從《景德傳燈録》引此則公案爲例④。細審原文，項楚先生所注甚是。“當陽”是一多義詞，有“向陽”、“南面”、“當

① 《佛藏要籍選刊》第13册第603頁中。
② 《禪の語録》7，築摩書房1985年版，第34頁。
③ 百花洲文藝出版社1992年版，第120頁。
④ 項楚《寒山詩注》第767頁。

面、當場”、“顯露、明白”等義。其中，“向陽”乃本義，另幾義爲引申義，其關係爲：向陽→南面→當面、當場→顯露、明白。此詞在禪林中常用，有“向陽”義者，如《五燈會元》卷十四《廣德智端禪師》：“師曰：‘當陽花易發，背陰雪難消。’”①在龐居士與齊峰鬥機中，釋“向陽”最當，“莫是當陽道麼?”即是説：“（你）難道是（處於）向陽方嗎?”面對太陽，眼睛容易昏花看不清物，此句即是齊峰駡龐居士眼睛昏花。龐居士回答：“背後底聻!”（“聻”即“呢”），一語雙關，暗含機鋒，因爲“背後底”可以有兩種理解，一是背對着的，二是背之後的，龐居士一方面回答齊峰説自己背對太陽，另一方面又設下機關。禪宗提倡不立文字，不落言詮。齊峰回首曰：“看！看!”向自己背後看，雖然針鋒相對，却無意中陷入了“背後底”一語的第二義之中，還是落言詮了，所以龐居士駡他：“草賊大敗!”齊峰無言以對。此是中唐禪林公案的代表作之一，不僅能讓我們看到當時禪林中喝駡之風氣，而且讓我們感受到當時禪師或居士間在鬥機鋒之時那種對語言之敏感、用語之鋭利和思維之敏捷。

二、《漢語大詞典》凝聚了大量學者的心血和智能，是二十世紀末一種大型的使用頻率很高的漢語工具書，因而人們對它的期望和要求也很高，發現并提出了許多問題，以期在它未來修訂後能盡善盡美。特别是在例證方面，都希望能儘量提供較早的例證，以反映詞彙的發展實際，所以許多學者從各自的研究領域都爲之提供了不少例證。我們在校讀《龐居士語録》的過程中，也發現了《漢語大詞典》例證比《龐居士語録》晚的詞語，現在提

① 中華書局 1997 年版，中册第 869 頁。

出來以供學者參考。

1．弄巧成拙

《辭源》釋此詞："謂本欲取巧反而敗事。宋邵雍《伊川擊壤集》二十《首尾吟》之四八：'弄巧既多翻作拙，堯夫非是愛吟詩。'《續傳燈録》三一《智深禪師》：'旁人冷眼看來，大似弄巧成拙。'"[①]《漢語大詞典》釋此詞所舉最早用例爲黄庭堅《拙軒頌》"弄巧成拙，爲蛇畫足"[②]。按："弄巧成拙"一詞多見於唐以後的文獻中，由於禪宗文獻較多，《龐居士語録》又尚未引起人們注意，所以二詞典所舉之例證均晚於龐居士。《龐居士語録》卷上，龐居士參馬祖，"士禮拜，祖歸方丈。士隨後曰：'適來弄巧成拙。'"又同卷，居士一日與普濟鬥機，最後，"濟默然。士曰：'弄巧成拙。'"雖然"巧"、"拙"二詞前人常用之，如《老子》第四十五章云："大道若屈，大巧若拙，大辯若訥。"[③] 但"弄巧成拙"作爲一固定詞組用當始於龐居士，之後，人們在口語和書面語中常用之。如《五燈會元》卷十二《大寧道寬禪師》："僧打圓相曰：'還出得這個也無？'師曰：'弄巧成拙。'"[④] 又同書卷十二《洞山子圓禪師》："上堂，有僧出，抛下坐具。師曰：'一釣便上。'僧提起坐具。師曰：'弄巧成拙。'"[⑤] 又同書卷十九《五祖法演禪師》："上堂：'恁麽恁麽，蝦跳不出斗。不恁麽不恁麽，弄巧成拙。'"[⑥]

---

① 商務印書館 1986 年版，第二册第 1035 頁。
② 《漢語大詞典》縮印本上册第 1294 頁。
③ 上海古籍出版社 1989 年版，第 11 頁下。
④ 中華書局 1997 年版，中册第 732 頁。
⑤ 同上中册第 747 頁。
⑥ 同上下册第 1241 頁。

2. 升合

升、合是古代兩種較小的糧食量器，故可借指少許糧食。《漢語大詞典》此義項，首例舉清毛祥麟《對山餘墨·雪兒》[①]。實際上，《龐居士語録》中已有此用法，卷上："居士到藥山禪師，山問曰：'一乘中還著得這個事麼?'士曰：'某甲衹管日求升合，不知還著得麽?'"其他例證如《五燈會元》卷二十《長蘆守仁禪師》："嘗頌臺山婆話云：'開個燈心皂角鋪，日求升合度朝昏。衹因風雨連綿久，本利一空愁倚門。'"[②]"燈心"、"皂角"是兩種常用而賤價的商品，因而獲利不多，衹能買到少許糧食，艱難度日。

3. 主持

"主持"有"主張"、"理解"之義，《漢語大詞典》此義項首例舉元武漢臣《玉壺春》第四折："多謝你大恩人做主持。"[③]例證較晚。《龐居士語録》卷上："普濟一日訪居士，士曰：'憶在母胎時，有一則語舉似阿師，切不得作道理主持。'濟曰：'猶是隔生也。'士曰：'向道不得作道理。'""切不得作道理主持"即是説千萬不能按常理去理解。

三、《龐居士語録》中也有一些字詞訛誤，有的可能是龐居士本人之誤，有的則是在流傳過程中出現的，如：

1. 澡鏡銓

《龐居士語録》卷中："世人重珍寶，我則不如然。名聞即知足，富貴心不緣。唯樂簞瓢飲，無求澡鏡銓。飢食西山稻，渴飲

---

① 《漢語大詞典》縮印本第 271 頁。
② 中華書局 1997 年版，下册第 1378 頁。
③ 縮印本上册第 297 頁。

本源泉。”（033）各本均作“澡鏡銓”。按：“澡”當作“藻”，音同而誤。“藻鏡銓”指作官或選官，如杜甫《上韋左相二十韵》“持衡留藻鑒，聽履上星辰。”① 又《送孟十二倉曹赴東京選》：“藻鏡留連客，江山憔悴人。”仇注云：“《晋書》：太康制云‘藻鏡銓衡’。”② 唐人詩中用例尚多。顯然，龐居士詩中“澡”字誤。

2. 鷦鷯

《龐居士語録》卷下：“羊車誘下愚，鹿車戰中夫。大乘爲上士，鵬巢鶴不居。鷦鷯住蚊睫，居士咄盲驢。若論質利帝，畢竟一乘無。”（104）各本皆作“鷦鷯”。按：當作“鷦螟”或“蟭螟”。鷦鷯是一種小鳥，《莊子·逍遥游》：“鷦鷯巢於深林，不過一枝。”晋·張華《鷦鷯賦序》：“鷦鷯，小鳥也。生於蒿萊之間，長於藩籬之下，翔集尋常之内，而生生之理足矣。”而“鷦螟”則是一種蟲。張華《鷦鷯賦》云：“鷦螟巢於蚊睫，大鵬彌乎天隅。”李善注引《晏子春秋》：“景公曰：‘天下有極細者乎？’對曰：‘有。東海有蟲，巢於蚊睫，再飛而蟲不爲驚，臣不知其名，而東海有通者，命曰鷦螟。’”③ “鷦螟”又作“蟭螟”，晋·葛洪《抱朴子·刺驕》：“蟭螟屯蚊眉之中，而笑彌天之大鵬。”④ 唐人亦多用之，《全唐文》卷七七〇有王棨《蟭螟蚊睫賦》云：“萬物生兮，巨細相懸。蚊之睫兮，蟭螟在焉。”⑤ 同書卷九一九至賢《楊岐山甄叔大師碑銘》：“觀生死輪上，見三聚群迷，猶焦螟處

---

① 《杜詩詳注》卷十七，中華書局1979年版，第1册第226頁。
② 同上卷三十二，第四册第1759頁。
③ 《文選》卷十三，中華書局1981年版，第203頁上。
④ 上海古籍出版社1990年版，第249頁。
⑤ 中華書局1983年版，第8023頁上。

在蚊睫。"[①] 又《景德傳燈録》卷六《郎州中邑洪恩禪師》："師下繩床執仰山手作舞云：'山山，與汝機見了，譬如滰螟蟲在蚊子眼睫上作巢後，十字街頭叫喚。"[②]

3. 正聲音

《龐居士語録》卷下："孫兒正啼哭，母言來與金。捻他黄葉把，便即正聲音。"（143）各本同。按："正聲音"之"正"字當作"止"。此是用佛經"黄葉止啼"的典故，後凉曇無讖譯《大般涅槃經》卷二十一《嬰兒行品》："如彼嬰兒啼哭之時，父母即以楊樹黄葉而語之言：'莫啼！莫啼！我與汝金。'嬰兒見已生真金想，便止不啼，然此楊葉實非金也。"[③] 禪宗以"經論家"之説法，皆爲"空拳黄葉"之方便説，僅得以誑欺愚鈍者。禪林中常用之，如南泉普願《南泉普願語要》云："先祖雖説即心即佛，是一時間語，空拳黄葉止啼之説。"[④] 又《景德傳燈録》卷九《河中公畿和尚》："師云：'有名非大道，是非俱不禪，欲識個中意，黄葉止啼錢。"[⑤] 同卷《袁州仰山慧寂禪師》："所以假設方便，奪汝粗識，如將黄葉止啼。"[⑥] 龐居士詩第一句有"正啼哭"，末句有"正聲音"，兩"正"字重複。末句"正"字當爲"止"字之誤，"聲音"即第一句之"啼哭"意。

此外，《龐居士語録》在流傳過程中，一些詞語也成了日常用語，如"弄巧成拙"，清顧長思《土風録》卷十二、孫錦標

---

① 中華書局 1983 年版，第 9574 頁下。
② 《佛藏輯要》第 22 册第 117 頁。
③ 上海古籍出版社 1991 年版，第 112 頁下。
④ 《古尊宿語録》卷十二，第 125 頁上。
⑤ 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 574 頁。
⑥ 同上，第 586 頁。

《通俗常言疏證》、唐訓方《里語徵實》卷下① 等均提及此詞，表明此詞在口語中運用之廣泛。其他詞語如“一口吸盡”②、“一口吸盡西江水”③、“笊籬”④ 也在人們的日常用語中用之。“男大須婚，女大須嫁”⑤ 爲楊杰之語，但楊杰是和龐居士偈而來的，因此，人們在用此語時，往往也與龐居士聯繫起來。元曲《龐居士誤放來生債》流行之後，“放來生債”⑥ 一詞也常被人們常用之。

① 日長澤規矩也編《明清俗語辭書集成》，上海古籍出版社1989年版，第308、1106、1520頁。
② 同上，第2256頁，清鄭志鴻編《常語尋源》卷下。
③ 同上，第440頁，清易本烺《常語搜》卷三《俗類》。
④ 同上，第203頁，清顧長思《地風録》。
⑤ 同上，第324頁，清顧長思《土風録》卷十三。
⑥ 同上，第1127頁，清孫錦標《通俗常言疏證》。

第四章　龐居士之公案與禪風

第一節　語録體之產生與發展

謝无量《中國大文學史》卷八説：

宋時多以俗語為書者，其論學記事者有語録、雜史、瑣聞，有平話，而戲曲亦淵源於是時。可略而言也。……語録亦為俗體文字之一種，然其始固不僅問學言理之語，乃用此名。……則知語録之名，北宋已有之。蓋當時士大夫以奉使伴使為兩國邦交大事，故有所語，必録之，以上於朝廷，是以有語録之名。嗣後遂相沿為記録之一體。儒家因之而有語録。……釋家亦因之。《宋藝文志》所載《僧慧忠語録》一卷、《龐蘊語録》一卷、《僧神清語録》一卷……之類是也。……道家亦襲其名矣。學者不知，譏宋儒誤襲釋家之名，未詳考也。蓋當時平民文學已漸形發達，故宜多有類於平話語録之書也①。

① 中州古籍出版社 1992 年版，第 78～79 頁。

以語録體産生於北宋，當然是不正確的。胡適在《禪宗的白話散文》中對之作了批評，他說："謝無量先生在他的《大文學史》裏要證明宋儒的語録不是'誤襲釋家之名'。他豈不知他引的《龐藴語録》、《神清語録》，却是中唐的作品嗎？知道了禪門語録起於中唐，而儒家語録始於北宋之末，便可以知道究竟是誰抄襲誰了。……《壇經》的體裁便是白話語録的始祖。"① 對《中國大文學史》的批評是有力的，但其"儒家語録始於北宋之末"的説法也不正確。其實，中國之有語録可以上溯到《論語》。語録體在中唐前不發達的原因有多種，其中之一便是没有發展的土壤。因爲自漢開始，學術一直便是官學，以五經爲教材，學習者主要在記誦，而研究者重在注疏，故以記言、記行的語録體不發展。而中唐禪宗大盛，獨特的禪學教育大放光彩。禪宗語録的産生與禪宗的傳教方式密切相關，此時，禪師們普遍反對誦經讀論，授徒時無教材，其"主要傳教方式是'覿面相呈'或'口耳受授'，禪學思想通過師徒間面對面的語言形式（機鋒、旨訣、偈頌）或非語言形式（棒喝、圓相、作勢）的交談而得以承傳"②。一言一行均含玄妙之禪意，大多數學徒往往一時難以領會其意，不得不將禪師的言行記録下來參悟，故語録體大行於世。《壇經》的流傳不用說，如趙州從諗禪師"凡所舉揚，天下傳之，號趙州法道。語録大行，爲世所貴也"③。黄蘗希運之

① 《胡適學術文集·中國佛學史》，中華書局 1997 年版，第 1 頁。
② 周裕鍇著《禪宗語言》，浙江人民出版社 1999 年版，第 106～107 頁。
③ 《宋高僧傳》卷十一《唐趙州東院從諗傳》，中華書局 1996 年版，第 258 頁。

“語録而行於世”①。故張伯偉說：“語録之實，起於《論語》；但語録之名，却大倡於禪宗。不過一爲雅言，一爲俗語。”② 禪宗語録體之產生對禪學發展具有重要意義，“‘語録體’的出現，不但是傳教方法上的改革，而且也是‘禪’概念上的重大變化”③。與後代禪宗語録不同，唐代禪宗語録多爲宗師圓寂後纔問世，通常只記載開堂説法、應接勘辨的“機語”，是較爲純粹的語録。敦煌本《壇經》尚有慧能門徒的加工，不能完全反映中唐流行的禪宗語録的普遍性。而《龐居士語録》經于頔編集，其語録部分基本保持了原貌，對我們考察禪宗語録的初期形態及特點有重要價值。關於禪宗語録的發展歷史，可參見柳田聖山《語録の歷史》④。

第二節　機鋒與公案

由於禪宗語録中的言、行多具有禪機，人們因此往往稱之爲‘機’或“機鋒”⑤。後來，人們將有些機鋒作爲典型案例參悟，又稱爲“公案”，圜悟《碧巖録》卷十說：“古人事不獲已，對機垂示，後人喚作公案。”⑥ “機鋒”與“公案”是有區别的，圜悟

---

① 《宋高僧傳》卷二十《唐洪州黄蘗希運傳》，第 528 頁。
② 《禪與詩學》，揚智文化事業股份有限公司 1995 年版，第 047 頁。
③ 杜繼文等編著《中國禪宗通史》，江蘇古籍出版社 1995 年版，第 112 頁。
④ 《東方學報》第 57 册。
⑤ 其意或源於《世説新語》，《言語》篇有：“顧司空未知名，詣王丞相。丞相小極，對之疲睡。顧思所以叩會之，因謂同坐曰：‘昔每聞元公、道公協贊中宗，保全江表。體小不安，令人喘息。’丞相因覺，謂顧曰：‘此子珪璋特達，機警有鋒。’”（上海古籍出版社 1982 年版，第 67 頁。）
⑥ 第 98 則。《大正藏》第 48 册第 221 頁中。

《碧巖録》卷六有“這公案好好看來，祇是尋常門機鋒相似。雖然如是，也不妨難湊泊”之語[1]。一般來講，“用機鋒，偏於指超常的語言；用公案，偏於指顯赫禪師們的顯赫言行。”[2] 由於公案就是機鋒，所以，在實際運用中，同一言行，或稱機鋒，或稱公案，又是十分自由的。“公案”一詞在唐代禪宗語録中已用之，《禪宗頌古聯珠通集》卷十四、《拈八方珠玉集》卷上記龐居士對丹霞説：“捉師公案未著，後回終不恁麼。”[3] 黄檗、紫桐等亦用之[4]，但其意義與後來禪林中流行之意不完全一樣。三教老人《碧巖録序》對禪林“公案”一詞的來源和作用作了詳盡的解釋：

謂祖教之書謂之公案者，倡於唐而盛於宋，其來尚矣。二字乃世間法中吏牘語。其用有三：面壁功成，行脚事了，定盤之星難明，野狐之趣易墮。具眼為之勘辨，一呵一喝，要見實詣。如老吏據獄讞罪，底裏悉見，情欵不遺，一也。其次則嶺南初來，西江未吸，亡羊之岐易泣，指海之針必南。悲心為之接引，一棒一痕，要令證悟。如廷尉執法平反，出入於死，二也。又其次則犯稼憂深，繫驢事重，學弈之志須專，染絲之色易悲。大善知識為之付囑，俾之心死蒲團，一動一参，如官府頒示條令，令人讀律知法，惡念纔生，旋即寢滅，三也。具方册，作案底，陳機境，為格令，與世間所謂金科玉條清明對越諸書，初何以异？祖

① 第52則。《大正藏》第48册第187頁中。
② 張中行《禪外説禪》，黑龍江人民出版社1995年版，第234頁。
③ 《禪宗集成》第7册第4295頁，第13册第8381～8382頁。
④ 參周裕鍇《禪宗語言》，浙江人民出版社1999年版，第104頁注。

師所以立為公案，留示叢林者，意或取此①。

其中“嶺南初來”用六祖慧能參五祖弘忍之典，而“西江未吸”即用龐居士初參馬祖“一口吸盡西江水”的典故，龐居士因此機鋒而悟，“西江未吸”指未悟以前。現存《龐居士語録》中，幾乎所有機鋒在宋代都被作爲公案引用過。同時，也在宋代的公案著作中發現一些現存《龐居士語録》失收之機鋒（見《語録校理》）。

第三節　龐居士之禪風

自龐居士參馬祖道一、石頭希遷二大師以後，享譽禪林，“自是諸方莫可禦矣”，“自爾機辯迅捷，諸方向之”。龐居士之公案大多能體現其機辯迅捷之特點，日本忽滑谷快天在《中國禪學思想史》中說：“當時有一白衣，超塵脱俗，歷訪禪門諸老而有久參之譽，龐居士之名，喧於叢林，一挨一拶，發揚玄機。”②從龐居士與各禪師、牧童的對機及歷代禪師拈頌來看，忽滑谷快天的話也不爲誇大。如第13則龐居士與丹霞的對機，石林就曾以此與龐居士對機（見第44則）；又如第29則龐居士與松山的對機很快被丹霞知道了，丹霞很高興有人勝了龐居士。

公案是在特定的環境（也可稱語言場）中產生的，至少包括四個方面，其一，社會環境，如當時發生的重大社會事件、禪林

① 《大正藏》第48册第1139頁中下。
② 上海古籍出版社1994年版，第183頁。

中流行的理論和話頭等；其二，對機時所處之自然環境，如法堂、院壩、山上、山下、水邊、田邊等；其三，對機雙方的具體環境，如吃茶、吃飯、行路，隨身之物如杖子、拂子，其所指如“這”、“這個”、“那”、“那個”，以及説話時的聲調、語氣，動作的幅度、快慢、輕重等等；其四，是對機雙方的心境，如求法、求解脱還是求勝等。由於後世很難把握，故許多公案難解。季羡林在《禪和文化與文學·作詩與參禪》中談到公案時，舉了一些例子，其中也有“不與萬法爲侶公案”。他認爲：這裏也有一個接受過程。説話者→説出來的話→聽者，然後聽者→説話者的話→説話者，倒轉過來，以意逆志。聽者猜到的謎與説話者要説出來的謎，其間距離究竟有多大，那祇有天曉得了。這同如來拈花，迦葉微笑一樣，是永遠摸不到底的，但是，只要説者認可，別人也就不必越俎代庖了。這些機鋒語言，看來五花八門，但是，綱祇有一條，這就是中國漢字的模糊性。參禪鬥機鋒，本來就是迷離模糊的，再使用中國模糊的語言，可謂相得益彰了。對鬥禪機來説，漢語的模糊性同作詩不完全一樣。它不僅表現在語法形態上，而且表現在内容含義上，然而其爲模糊則一也①。也即是説公案是不能用邏輯去認識的。我們在禪外説龐居士之禪，無疑也是葛藤之語。

禪宗講“迷即衆生，悟則成佛”，全在一心之迷與悟。迷之根本在於執着，貪、瞋、痴是其表現。心之執着則主要因其思維不能打開，表現爲思維之單向性、模式化，缺乏多向性、靈活性。而思維的這些局限乃是因後天如教育、習慣、環境諸因素造

① 商務印書館國際有限公司 1998 年版，第 32～35 頁。

成的，故禪師們强調要回到“本來面目”、守住自家寶藏。“本來面目”表現出來便是獨特的個性，如龐居士公案第 22 則，百靈和尚問龐居士：“今人道，古人道，居士作麽生道？”龐居士打百靈一掌，這就是龐居士的個性和“本來面目”。在實踐中，禪師們的隨類説法，目的就是要通過打開學人的思維而打破其執着。他們或正面説法，循循善誘，或反問、不答，或用動作等等方法，都是爲此目的。如第 3 則龐居士問馬祖不與萬法爲侣者是什麽人，馬祖回答待你一口吸盡西江之水我就告訴你，龐居士就悟到了“空”，龐居士之問、馬祖之答與龐居士之悟這三者之間没有理性或邏輯關係。但是有問就表明有執着，思維就有單向性，馬祖之回答無疑把龐居士的思維引向了另外的方向，在多向思維作用下，龐居士之執着被打破了，便有了悟。

總的來看，中唐時期産生的公案要比以後所産生的可解比例高些。禪師們與他人的鬥機，往往是爲了提高自己的思維能力。因爲反應的快慢、認識事物的角度和層次之差异都能表明其人思維能力（靈活性和多向性等）之高下，并由此可知其人證悟之境界。很多鬥機雖有禪趣，但不一定都有禪理。如《五燈會元》卷四《平田普岸禪師》所記平田嫂與臨濟之對機：

臨濟訪師，到路口，先逢一嫂在田使牛。濟問嫂：“平田路向甚麽處去？”嫂打牛一棒曰：“這畜生到處走，到此，路也不識。”濟又曰：“我問你平田路向甚麽處去？”嫂曰：“這畜生五歲尚使不得。”濟心語曰：“欲觀前人，先觀所使。”便有抽釘拔楔

之意①。

臨濟問路，平田嫂在指桑駡槐中大概已指了路。使牛耕田犁地，當走溝中。“溝”本有多義，一是田地中之溝，二是人們稱兩山之間爲山溝，又簡稱溝。平田嫂駡牛不識路，就是駡牛不走溝中，言下之意就是要臨濟進溝或走溝裏。平田嫂衹是語義雙關，并無多高深的禪理。蓋臨濟自己想得太高深，故有“抽釘拔楔”之怯意。此乃是因思維執着、無靈活性而造成的。

龐居士以機鋒迅捷著稱於禪林，但從其保存下來的公案來看，還是有一些差异。從龐居士參石頭、馬祖的幾則公案來看，龐居士是一個虔誠的求道者，表現出了超常的領悟能力，機鋒鋭利，又不失謙恭之態。從龐居士與其家人及于頔的對話中，未有鋭利機鋒，顯示出一個得道者虚寂、平和的心境與慈悲的情懷。最能體現龐居士機鋒迅捷特點的是龐居士與其他禪師之鬥機，有主動出擊者，如第 7、9、10 等則；有積極應戰者，如第 6、8、14 等則；有機智迴避者，如第 25 則，都能顯現出龐居士思維的敏捷性、機鋒的鋭利性。有的公案含有禪理，如與馬祖、石頭的幾則問答等。此類較多，如第 7 則。禪宗强調自性之悟，全體作用，如人飲水，冷暖自知，難以用言語表達，反對知見。龐居士“好雪！片片不落别處”句主要傳達的是個人的感受，并以此驗證禪客的修爲。而全禪客以知見求之，問“落在甚處”，故遭龐居士兩掌。與此則相似者，如第 43 則。龐居士訪洛浦禪師，説：“仲夏毒熱，孟冬薄寒。”即談個人之感受，洛浦回答：“莫錯。”

① 中華書局 1997 年版，上册第 193～194 頁。

從一般常識而言。龐居士說："龐公年老。"繼續强調個人之感受，洛浦回答："何不寒時道寒，熱時道熱?"還是從一般常識而言。洛浦兩次回答，雖迴避了龐居士之機鋒，但還是有知見，所以龐居士說："患聾作麼?"

由於龐居士機鋒迅捷，少有可擋者，故禪林稱他"多口老翁"。第47則，居士訪仰山禪師。仰山慧寂接待諸方來者，往往竪起拂子，勘驗對方，有僧對此不滿，説"和尚不合將境示人"①。仰山竪起拂子，即以境示人。若涉境，則天地萬物一切皆境，仰山竪起拂子示龐居士，則龐居士連仰山也當作境，所以龐居士乃打露柱說："雖然無人，也要露柱證明。"仰山一時無法應對，擲下拂子，說："若到諸方，一任舉似"。仰山號稱小釋迦，《祖堂集》卷十八《仰山和尚》稱他："凡在衆中，祇對溈山，談揚玄秘，可謂鶖子之利辨（辯）。"② 在龐居士面前放潑，可見龐居士機利不可擋。隱静岑評此則公案說："大小小釋迦，被龐居士一拶，直得手忙脚亂。衹如居士，打露柱一下，又作麽生？鯨吞海水盡，露出珊瑚枝。"③ 贊龐居士之機鋒無比。這些機鋒都表現了思維的靈活性。又如第31則，龐居士訪松山，見松山携杖子，便問："手中是個什麽?"松山知道龐居士手段，也不直接回答，只說："老僧年邁，闕伊一步不得。"龐居士便換話題："放却手中杖子，致將一問來。"松山拋下杖子，龐居士便說："這老漢前言不付（符）後語。"此則乃龐居士用對方的自相矛盾來勝之，體現出其思維的靈活性。第34則與此則在對機方

① 《五燈會元》卷九《仰山慧寂禪師》，中册第532頁。
② 上海古籍出版社1994年版，第339頁上。
③ 《袁州仰山慧寂禪師語録》，《大正藏》第47册第584頁中。

式上相同。

也有的對機，看不出有多高深的禪理，如第 30 則，龐居士與松山看耕牛，龐居士指牛，說："是伊時中更安樂，衹是未知有。"按常識，人是不能明白其他動物的感受的，不管松山回答"是"還是"不是"，都表明他理解牛的感受，與牛無异。所以松山回答："若非龐公又争識伊?"說衹有龐居士能明白，言下之意甚明。龐居士進一步問："阿師道渠未知有個什麼?"和龐居士前一句話意思相同，想再引松山上鈎。松山回答也妙："未見石頭，不妨道不得。"言下之意是說衹有見過石頭禪師的龐居士纔知道。於是龐居士接着松山的話問："見後作麼生?"松山撫掌三下，不予回答。此則公案，龐居士連設三個機關，松山都一一破之，可見他們確是旗鼓相當的對手。當然，要尋其禪理的話，也不是完全没有，如其中之"未知有"便涉有無之知見。與此則類似的公案，如第 51 則。蔡榮婷在《唐五代禪宗牧牛喻探析——以南岳法系爲考察中心》中舉到龐居士與牧童的對機，說："此則有關問路的問答中，龐蘊與牧童皆語涉雙關，因此顯得妙趣横生。此處的'路'兼指具象的交通道路，以及抽象的人生路途；'看牛兒'兼指牧童以及看顧心牛的修道者；'畜生'兼指動物牛以及桀驁不馴的心牛；'插田時'兼指插秧的時節以及心苗初萌的時節。由於這些用語除了一般性的日常用法之外，皆兼具有涉内在心性的抽象意義，所以使得單純的問路過程，轉變成有關心性修持的討論與勘驗。"① 牧牛喻確實是禪林中的著名比喻，以牧牛喻馭心，禪林中也可能有如此解這則公案者。不過，它的原始形

① 《新國學》第一卷第 267 頁，巴蜀書社 1999 年 12 月版。

態祇是一則鬥機而已。龐居士問路，牧童說“路也不識”，不予回答，龐居士說“這看牛兒”，顯然有對牧童不滿的口氣，牧童甚頑烈，也很機警，於是駡龐居士“這畜生”，針對牧童的叫駡，龐居士用暗含推理的問話回擊牧童。龐居士問“今日什麼時也”，牧童答“插田時也”。既然牧童駡龐居士爲畜生，而又和龐居士對話，那麼牧童又是什麼呢？其結論在問答中已明矣，於是居士大笑。龐居士被駡而不怒不瞋，修爲已高；輕鬆自如地在對機中取勝，其機鋒之迅捷、思維之靈活與敏鋭可見矣。以上兩則公案中的牛與其他禪師的“牛”或“水牯牛”所表達的意思是不一樣的。

從以上所舉的幾則公案可以看出，龐居士之禪風有三個特點，一是直接，一交手就是機關陷井，如第 7 則辭藥山，出門就指空中雪說：“好雪！片片不落别處。”給藥山弟子設下機關；二是簡捷，在對機中不拖泥帶水，快刀斬亂麻，故每則公案都十分簡短。三是迅捷，這是龐居士禪風最突出之點，在對機中，環環緊扣，機鋒叠出。

後世參公案，目的是什麼呢？圓悟克勤在《示印禪人》中指導印禪人説：“先德垂慈，令看古人公案。蓋設法繫住其狂思横計，令沉識慮到專一之地，驀然發明，心非外得。向來公案乃敲門瓦子矣。”指出了參古人公案的目的和重要性，并以龐居士參馬祖“不與萬法爲侶”公案爲例説：“但静默沉審，然後舉看，攸久之間須知落處去。若以語言詮注語言，只益多知，無緣入得此個法門解脱境界。諦信諦信，以悟爲則，勿嫌遲晚。”① 鈴木

① 《佛果克勤禪師心要》卷下，《禪宗集成》第 14 册第 9927 頁上。

大拙《禪風禪骨·公案》談到公案時舉了幾個例子，其中有龐居士"不與萬法爲侶"公案，他說："當禪師們要初學者解決這種問題時，其目的是什麽呢？是想打開初學者心中禪的心理狀態并重新産生這些公案所表現的意識狀態。也就是説，當初學者瞭解公案時，便瞭解禪師的心理狀態，這就是悟。如果沒有這種瞭解，禪便成爲難解的東西了。"① 龐居士之公案常被引用，蓋亦如此。由於龐居士修證境界高，故後世極爲推崇其公案，許多禪師都將龐居士的公案作爲參禪教科書之一。圓悟克勤《示張國太》説"不與萬法爲侶"公案"乃是開心地鑰匙子也"②。元水盛述、德弘編《證道歌注》説："不與萬法爲侶"公案，"者裏見得徹去，便可橫行海上，獨步丹霄，與他從上諸祖把手共行，不爲分外"③。大慧宗杲《示陳機宜（明仲）》説龐居士臨終"但願空諸所有，慎勿實諸所無"偈，"若覷得這一句子，破無邊惡業無明當下瓦解冰消。如來所説一大藏教，亦注解這一句子不出"④。《答曾侍郎（天游）》則説："祇了得這兩句，一生參學事畢。"⑤ 由這兩位大禪師對龐居士公案的極力推崇，可以明白龐居士公案爲什麽會在禪林廣爲流傳的重要原因。

---

① 中國青年出版社 1989 年版，第 128～129 頁。又見鈴木大拙《禪與生活》，劉大悲譯，光明日報出版社 1988 年版，第 112～113 頁。

② 《佛果克勤禪師心要》卷下，《禪宗集成》第 14 册第 9911 頁。

③ 《禪宗集成》第 6 册第 4092 頁下。

④ 《大慧普覺禪師語録》卷二十三，《大正藏》第 47 册第 908 頁中。

⑤ 同上，卷二十五，《大正藏》第 47 册第 916～919 頁。

第四節　龐居士之禪悟境界

從“心空及第歸”到“日用事無别”，無疑是龐居士禪悟境界的兩次大的飛躍，這兩層境界都是當時禪林中少有人達到的，而“空諸所有”正是其兩次飛躍的升華，故而龐居士在禪林中被認爲是得道之人。

一、“心空及第歸”

“心空及第歸”偈是龐居士參馬祖問：“不與萬法爲侶者是什麼人？”馬祖回答：“待汝一口吸盡西江水，即向汝道。”龐居士大悟而作。雖然我們看不出龐居士之問、馬祖之答與龐居士之悟三者之間有什麼必然的聯繫，但龐居士之問并非一般問題是顯然的。其所問乃是主體與客體之關係問題，這是哲學和宗教都一直在不斷探討的根本問題，如莊子說：“天地與我并生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？”① 孟子說：“萬物皆備於我”②。“萬法”是佛教之常用術語，其義甚繁，如說萬法一心，萬法唯識，萬法一如等等。概而言之，指一切事物及其關係，與中國哲學中之“萬物”有相近之處。“不與萬法爲侶”即要超越一切，不受萬事萬物之羈絆，亦如莊子之不爲“物累”，自由自在。佛教常講“三界虛妄，但是心作。十二緣分，是皆依心”③，“云何觀察自心所現？謂觀三界唯是自心，離我我所，無動作無

---

① 《莊子淺注》，中華書局 1982 年版，第 30 頁。
② 《孟子注疏》，《十三經注疏》，中華書局 1983 年版，下册第 2764 頁中。
③ 《華嚴經》卷二十五《十地品》，《大正藏》第 9 册第 558 頁下。

來去"①，又説"心生種種法生，心滅種種法滅"，如何"心滅""法滅"呢？高僧們也傳授過一些方法，如神秀作"身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃"，五祖説他"未見本性"，"只到門外"，并説："萬法無滯，一真一切真。萬境自如如，如如之心，即是真實。若如是見，即是無上菩提之自性也。"② 六祖慧能也常告誡弟子："善知識，自性能含萬法是大。萬法在諸人性中，若見一切人惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之爲大。故曰摩訶。"③ 儘管有大師們的諸多傳授，但真正能悟者并不多。

龐居士"心空"偈以科舉考試爲喻將抽象的佛理變爲較具體的證悟表達了出來，可以説是真悟了。我們知道，凡參加科舉考試者，無不帶有極强的目的，或做官或發財或光宗耀祖等等，內心被這些利欲纏繞，不可謂不苦。龐居士悟空之後，無物縈繞，以此表達自己已悟"心滅種種法滅"，心空萬法皆空之佛理。禪宗强調自性之悟，光知道佛理是不行的，（景德傳燈録）卷四《杭州鳥窠道林禪師》記載："（白居易）又問：'如何是佛法大意？'師曰：'諸惡莫作，衆善奉行。'白曰：'三歲孩兒也解恁麼道。'師曰：　'三歲孩兒雖道得，八十老人行不得。'白遂作禮。"④ 而龐居士此偈可謂即已表明其行解相應了。鈴木大拙説："從本質上看，禪是一種見性之法，并爲我們指出掙脱桎梏，走向自由的道路。"⑤ 蓋龐居士正走向自由之路吧！

---

① 《大乘入楞伽經》卷二，《大正藏》第16册第599頁下。
② 《佛藏要籍選刊》第十一册第184頁。
③ 同上，第11册第186頁。
④ 同上，第13册第534頁中。
⑤ 《禪風禪骨·禪的本意》，耿仁秋譯，中國青年出版社1989年版，第24頁。

龐居士參馬祖“不與萬法爲侶”公案（龐居士以此問既參過馬祖，又參過石頭，本論文中凡未注明者，均指參馬祖）使他享譽於禪林。“心空”偈在當時便已流行，如大義禪師（745～818）《坐禪銘》云：“參禪學道幾般樣，要在當人能擇上。莫衹忘形與死心，此個難醫病最深。……譬如静坐不用工，何年及第悟心空？急下手兮高着眼，管取今生教了辦。”[①] 大義，參謁洪州馬祖道一，嗣其法。後住於鵝湖山，故稱鵝湖大義。曾爲德宗、順宗説法。憲宗時，嘗奉詔入内，於麟德殿論議，對答四諦禪道，衆法師皆杜口心服。像大義這樣的“三朝帝師”尚引龐居士偈，其他便也可想而知了。後之禪師多有發揮“心空”之意者，《景德傳燈録》卷九有裴休所集《黄蘗希運禪師傳心法要》云：“凡人多謂境礙心，謂事礙理，常欲逃境以安心，屏事以存理，不知乃是心礙境，理礙事。但令心空，境自空；但令理寂，事自寂，勿倒用心也。……凡人多不肯空心，恐落空，不知自心本空。愚人除事不除心，智者除心不除事，菩薩心如虚空，一切俱捨。”[②] 亦談到“心空”之法。而大慧宗杲《大慧普覺禪師語録》卷十九《示智通居士（黄提官伯成)》云：“學道人，日用空境易而空心難，境空而心不空，心爲境所勝。但心空而境自空矣。若心已空，而更起第二念，欲空其境，則是此心未得空，復爲境所奪，此病不除，生死無由出離，不見龐公呈馬祖偈云：‘十方同聚會，

① 《緇門警訓》卷二，《大正藏》第48册第1048頁。清中葉擬話本小説《雨花香·今覺樓》記隱士陳益庵“常述大義禪師，傳授密訣八句，普示衆人云：莫衹忘形與死心，此個難醫病最深。直須提出吹毛劍，要剖西來第一義。瞠起眼睛剔起眉，反復看渠渠是誰。若人静坐不施功，何年及第悟心空？”（《熊龍峰刊行小説四種等四種》，江蘇古籍出版社1994年版。）

② 《佛藏要籍選刊》第13册第576頁中下。

個個學無爲。此是選佛場，心空及第歸。’此心既空矣，心外復有何物而可空耶？思之。”① 指出了“心空”的重要性。

後世禪林常常以龐居士問馬祖“不與萬法爲侶”對話和詩偈爲公案參悟。“不與萬法爲侶”之問答與“心空”偈爲公案的兩個不可分割的部分，一方面，没有偈，則問答失去了意義；另一方面，禪林中又認爲如果没有與馬祖的此番問答，則龐居士未必能悟，故人們往往把這二者作爲一體，稱之爲“不與萬法爲侶”或“吸盡西江”公案，并奉爲“極則”②。鈴木大拙多次談及此則公案，他説：“在禪師們所説的許多話當中，有一句震撼我們内心的話。”即舉龐居士與馬祖此則問答，并説：

對這個禪學史上最嚴肅的問題來説，這是一個多麼不相干的回答！當我們知道有多少人在追求這個問題的答案時，馬祖這句答話似乎是褻瀆神聖的。但是馬祖的熱誠是毫無疑問的，這是所有學禪的人都非常明白的事情。事實上，六祖慧能之後，禪的興起歸功於馬祖的光輝事業，在他門下，出過八個以上的高明禪師，而那曾為禪門最初俗家弟子的龐蘊則獲得中國佛教中維摩詰的美名。這兩位老資格禪師之間的談話，不可能是無聊的游戲。不管他們的談話看起來是如何輕鬆甚至不負責任，然而，其中却藏有禪宗文獻中最寶貴的精華。不知有多少學禪的人由於馬祖這句話的不可思議而汗濕和嚎哭③。

---

① 《大正藏》第 47 册第 893 頁上。

② 《御選語録·歷代禪師語録序》，全國圖書館文獻縮微複制中心 1993 年第 521 頁下。

③ 《禪與生活》，劉大悲譯，光明日報出版社 1988 年版，第 15～16 頁。又見耿仁秋譯《禪風禪骨·禪的本意》，中國青年出版社 1989 年版，第 24～25 頁。

衹要我們看看歷代禪師對此則公案的參悟情形，就知道鈴木大拙的話并非誇大。我們先看參此公案而悟者：

（1）李遵勖《天聖廣燈録》卷二十九《杭州靈隱山南院慈濟文勝禪師》記：

雲居上堂，舉龐居士問馬大師："不與萬法為侶者是甚麼人？"大師云："待汝一口吸盡西江水却向汝道。"居士從此頓悟。又云："不與萬法為侶者，且道，是阿誰？"師從此契悟，更不他游。後住靈隱寺①。

雲居道齊（929～997），洪州（江西）人，俗姓金，宋初法眼宗禪師。文勝（？～1026），婺州（浙江）人，俗姓劉，宋代之法眼宗禪師，世稱慈濟禪師。可知因參龐居士此則公案而悟，早有其人。

（2）南宋净善《禪林寶訓》卷第四：

或庵體和尚，初參此庵元布袋於天台護國。因上堂舉龐馬選佛頌至"此是選佛場"之句，此庵喝之，或庵大悟。有投機頌曰："商量極處見題目，途路窮邊入試場。拈起毫端風雨快，遮回不作探花郎。"自此匿迹天台②。

---

① 《續藏經》第一輯第二編乙第8套第4册。
② 《大正藏》第48册第1038頁上。

而這個故事，又在禪林中被作爲公案。元代清欲（1288～1363）禪師，臺州（浙江）臨海人，俗姓朱，字了庵，號南堂，其《了庵清欲禪師語録》卷二：

小參：……涅槃會上，廣額屠兒放下屠刀立地成佛，懸崖撒手，自肯承當。絶後再蘇，欺君不得，所以龐居士道"……心空及第歸"，便是者個消息也。後來此庵元和尚到此是選佛處，乃喝一喝，時或庵體和尚忽然打破漆桶，便道"商量極處見題目，途路窮邊入試場。拈起毫端風雨快，者回還作探花郎"。好與三十棒，何故？九逵公子游華慣，未第貧儒感慨多。冷地看他人富貴，等閑無奈幞頭何。喝一喝①。

明代曹洞宗永覺元賢（1578～1657）一次上堂舉龐居士"心空"偈説：

後來有或庵參此庵於天台護國，舉此頌至"此是選佛場"，此庵喝之，或庵大悟，作投機頌……山僧今日不免從頭注脚去。或庵參此庵於天台護國，臭肉引蒼蠅。舉頌至此是選佛場，挑着一擔禪。此庵喝之，奪饑人之食。或庵大悟，七花八裂了也。商量極處見題目，上大人丘乙巳。途路窮邊入試場，五逆聞雷。拈起毫端風雨快，已遲八刻。此回不作探花郎，尚有寒酸氣在。諸仁者且道作麽生是中式底事？莫是學得無為麽？莫是悟入心空麽？且喜没交涉，畢竟如何是中式底事？呵呵，一番親切處，逢

① 《禪宗集成》第19册第12761頁。

場必自知[1]。

(3)《五燈會元》卷十九《法閦上座》記法閦："久依五祖，未有所入。一日造室，祖曰：'不與萬法爲侶者，是什麽人?'曰：'法閦不然。'祖以手指曰：'住！住！法閦即不然，作麽生?'師於是啓悟。"[2] 法閦嗣法於北宋臨濟宗楊岐派五祖法演(? ~1104)。

(4)《五燈會元》卷十九《靈隱慧遠禪師》："會圓悟復領昭覺，師即之。聞悟普説，舉龐居士問馬祖不與萬法爲侶因緣，師忽頓悟，仆於衆，衆掖之。"[3] 圓悟又作圜悟，即佛果克勤禪師，是宋代臨濟宗大禪師，在禪林中有很大的影響。此事在明初臨濟宗圓極居頂（? ~1404）編《續傳燈録》卷二十八《臨安府靈隱瞎堂遠之禪師》叙述猶詳：

一日圓悟普説，舉龐居士問馬祖："不與萬法為侶者是什麽人?"馬祖云："待汝一口吸盡西江水即向汝道。"師聞舉，豁然大悟，仆於衆中，衆以為中風，共掖起之。師乃曰："吾夢覺矣。"至夜圓悟小參，師出問："净裸裸空無一物，赤骨律貧無一錢，户破家殘乞師賑濟。"答云："七珍八寶一時拏。"師云："争奈賊不入謹家之門。"答云："機不離位，墮在毒海。"師隨聲便喝。悟以拄杖擊禪床云："吃得棒也未。"師又喝，圓悟連喝兩喝，師禮拜，悟大喜，以偈贈師，有"舊鐵舌轉關棙"之語。衆

① 《永覺元賢禪師廣録》卷七，《禪宗集成》第21册第14754頁上。
② 中華書局1997年版，下册第1270頁。
③ 中華書局1997年版，下册第1286頁。

目之為鐵舌遠，自此機鋒峻發，無所抵牾矣①。

明如惺撰《大明高僧傳》卷五《臨安靈隱寺沙門釋慧遠傳》亦記之②。這些燈録、燈史都是在禪林中有影響的著作，則龐居士參馬祖的此則公案在禪林中之流傳是可想而知的。此外，在一些佛寺志裏也記有參此公案而悟者，如：

(5)《西天目祖山志》卷二《參請》記：有六解禪師，名行恒。“後依大覺老人，舉一口吸盡西江水話，下語不契。值渡錢唐江有省，頌曰：‘西江一口直吞乾，蝦蟹魚龍命已安。大丈夫兒全意氣，不從今日肚皮寬。’”③ 大覺老人，即清初臨濟宗通琇。通琇（1614～1675）禪師，江陰（今江蘇江陰）人。俗姓楊，字玉林，世稱玉林通琇。清順治十五年（1658），奉世祖之詔入京，於萬善殿弘揚大法，受賜號“大覺禪師”，翌年加封爲“大覺普濟禪師”，賜紫衣。十七年秋，帝建立皇壇，挑選一千五百僧受菩薩戒，特請師爲本師，并加封爲“大覺普濟能仁國師”。其後，回西天目山。通琇禪師亦是因龐居士問馬祖之公案而悟者。

(6)《西天目祖山志》卷八《銘》，清王熙《大覺普濟能仁國師塔銘》記通琇禪師：“一日，於一口吸盡西江水下，瞥見馬祖用處，不覺身心慶快，曰：‘佛法落吾手矣。’自此遇勘辨發語，縱横自如，當機不讓。”故其銘有“西江一吸，劈面全體”句④。

---

① 《大正藏》第51册第660頁中。
② 《大正藏》第50册第917頁下。《武林梵志》卷九、《靈隱寺志》卷三下亦有記。
③ 《中國名山勝迹志叢刊》第16册第157頁，文海出版社1971年版。
④ 同上，第591、595頁。

同卷，清戴京曾《大覺國師塔銘》亦記通琇禪師：“往荆溪禮磬山天隱和尚，薙染執侍丈室。一日，聞舉一口吸盡西江水話，豁然大悟。隱以再來人稱之。”① “再來人”即稱其當代之龐居士也。通琇後來常和其他禪師（如《答天童密老和尚》）、居士討論龐居士此則公案。

（7）明末清初曹洞宗僧爲霖道霈《旅泊幻迹》記其依永覺元賢時，永覺元賢舉龐居士問馬祖“不與萬法爲侶”公案讓弟子們代馬祖下一轉語，“衆下語竟，老和尚復云：諸人各能爲馬祖出氣，老僧看來，馬祖語祇得八成，還有道得十成者麽？余下語不契，被老和尚呵出，歸堂一夜不安，將抽解卷簾出堂，正迷悶，不覺撞破石門，乃廓然開解，泮然冰釋。”乃作三偈，“次日，偕同參明一，上方丈禮拜曰：某今日有個十成語，舉似和尚。”②道霈由此而悟，後成爲一代佛學大師。

其次，我們再來簡單看一下禪師們上堂之用此公案，今只舉《五燈會元》所録：

卷八《廣嚴咸澤禪師》：問：“不與萬法爲侶者是什麽人？”師曰：“城中青史樓，雲外高峰塔。”

卷十七《廉泉曇秀禪師》：問：“不與萬法爲侶時如何？”師曰：“自家肚皮自家畫。”③

卷十九《提刑郭祥正居士》：崇寧初，到五祖，……祖遂云：“不見龐居士問馬大師云：‘不與萬法爲侶者，是什麽人？’大師云：‘待汝一口吸盡西江水，即向汝道。’大衆，一口吸盡西江

① 《中國名山勝迹志叢刊》第16册第596頁。
② 《中國佛教思想資料選刊》第三卷第三册第28頁，中華書局1989年版。
③ 中華書局1997年版，第463、1129頁。

水，萬丈深潭窮到底。掠彴不是趙州橋，明月清風安可比?"①

卷十九《徑山宗杲禪師》記：問："不與萬法爲侶者，是什麽人？待汝一口吸盡西江水，即向汝道。意作麽生?"師曰："釘釘膠粘。"②

卷十九《大溈法泰禪師》：拈起拄杖曰："看！看！山僧拄杖子，一口吸盡西江水，東海鯉魚跳上三十三天。"

卷十九《虎丘元净禪師》：問："不與萬法爲侶者是甚麽人?"師曰："遠親不如近鄰。"曰："待汝一口吸盡西江水，即向汝道，又作麽生?"師曰："近鄰不如遠親。"③

可知"不與萬法爲侶"公案在禪林中的重要地位，也可以説此則公案是馬祖道一洪州禪的代表公案之一。

二、"日用事無别"

龐居士參石頭，石頭問日用事，居士呈"日用"偈答之，其禪悟境界又高一層。當然，其變化亦是因當時禪學思想的轉變而發生的。葛兆光説："'即心即佛'在般若思想的大舉滲透之後，終於向'非心非佛'轉化，大曆、貞元年間馬祖道一禪師首次在禪思想史上提出了這個看似狂悖的命題。"④《景德傳燈録》卷六《江西道一禪師》：

僧問："和尚為什麽説即心即佛?"師云："為止小兒啼。"僧

---

① 第1249頁。又見《法演禪師語録》卷下，《大正藏》第47册第663頁下。

② 第1277頁。《明州阿育王山志》卷九亦記之，《中國佛寺史志匯刊》第一輯第12册。

③ 第1882、1295頁。

④ 《中國禪思想史》，北京大學出版社1996年版，第330頁。

云："啼止時如何?"師云："非心非佛。"僧云："除此二種人來如何指示?"師云："向伊道不是物。"僧云："忽遇其中人來時如何?"師云："且教伊體會大道。"①

馬祖的弟子們亦受其影響，《祖堂集》卷十六記南泉普願禪師云："江西和尚説'即心即佛'且是一時間語，是止向外馳求病、空拳黄葉止啼之詞。所以言'不是心，不是佛，不是物'。"② 既"非心非佛"，又如何呢？馬祖道一禪師示衆云："道不用修，但莫污染。何爲污染？但有生死心造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心，無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。經云：非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行。祇如今，行住坐卧，應機接物盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。若不然者，云何言心地法門?"③ 在馬祖弟子們的大力宣傳下，此思想在禪林廣爲流傳，龐居士參石頭而有"日用"偈，可謂真正領會馬祖思想之精髓，并貫徹於實踐。"日用"典出《周易》，《繫辭·上》："一陰一陽謂之道，繼之者善也，成之者性也，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。"④ 道在百姓的日常生活之中，也即老子所謂道無處不在、無處爲有。中唐之禪師們就是在領悟日常生活中之道。"朱紫"乃世間之高位，榮華富貴在其中；"運水"、"搬柴"乃平常生活，若無别之，則樂在其中也。若隨緣任運，

---

① 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 550 頁上。
② 上海古籍出版社 1994 年版，第 297 頁。
③ 《景德傳燈録》卷二十八，《佛藏要籍選刊》第 13 册第 744 頁上。
④ 《十三經注疏》，中華書局 1980 年上册第 78 頁。

則何事不偶諧，何處無神通妙用？孫昌武説："(即心即佛到非心非佛）由此再引伸一步，就是‘作用即性’的觀點。即馬祖弟子龐藴所説的‘神通與妙用，運水與搬柴’，肯定清净自性就在人生日用之中。"① 即是説龐居士在馬祖之禪學理論上又進了一步，體現了“作用即性”的思想。宋楊時（1053～1135）《龜山集》卷十三《語録》有一段話從哲學的角度談到龐居士“日用”偈，他説：

孟子所言皆精粗兼備，其言甚近而妙義在焉。如龐居士云“神通并妙用，運水及搬柴”，此自得者之言，最為適理。若孟子之言，則無適不然，如許大堯舜之道，衹於行止疾速之間教人作人②。

説龐居士“日用”偈“最爲適理”，確是知音之言。而南宋理學家朱熹（1130～1200）《答陳衛道鞏》則反對楊時的觀點，他認爲：

然以釋氏所見較之吾儒，彼不可謂無所見，但却衹是從外面見得個影子，不曾見得裏許真實道理，……嘗見龜山先生引龐居士説神通妙用運水搬柴話，來證孟子“徐行後長”義，竊意甚未免有病。何也？蓋如釋氏説，則但能搬柴運水即是神通妙用，此即來喻所謂舉起處，其中更無是非。若儒者，則須是徐行後長方

① 《禪思與詩情》，中華書局1997年版，第108頁。
② 《四庫全書》(1125－249)。

是，若疾行先長即便不是。所以格物致知，便是要就此等處微細辨别，令日用間見得天理流行①。

朱熹一方面援佛入儒，另一方面又是中國歷史上反佛十分堅定的人物之一。他還多次談及這個觀點，《朱子語類》卷六十二云：

形而上為道，形而下為器……如何便將形而下之器作形而上之道理得？飢而食，渴而飲。日出而作，日入而息。其所以飲食作息者，皆道之所在也。若便謂飲食作息者是道，則不可。與龐居士"神通并妙用，運水搬柴"之頌同一般，亦是此病。如"徐行後長"與"疾行先長"都一般是行，衹是"徐行後長"方是道，若"疾行先長"便不是道，豈可説衹認行底便是道？"神通并妙用？運水搬柴"須是運得水、搬得柴是，方是神通妙用；若運得不是、搬得不是，如何是神通妙用？佛家所謂"作用是性"便是如此。他都不理會是和非，只認得那衣食作息視聽舉履便是道。説我這個會説話的、會作用的、叫着便應的，便是神通妙用，更不問道理如何。儒家則須是就這上尋討個道理方是道②。

《朱子語類》卷一二六《釋氏》云：

作用是性，在目曰見，在耳曰聞，在鼻曰臭香，在口談論，

① 《朱熹集》卷五九《書》，四川教育出版社 1996 年版，第 5 册第 3053 頁。
② 宋黎靖德編，中華書局 1986 年版，第 1496 頁。

在手執捉，在足運奔，即告子“生之謂性”之説也。且如手執捉，若執刀胡亂殺人，亦可為性乎？龜山舉龐居士云神通妙用運水搬柴，以比“徐行後長”亦坐此病。不知“徐行後長”乃謂之弟，“疾行先長”則為不弟。如曰運水搬柴即是妙用，則徐行疾行皆可謂之弟耶①。

朱熹所説的道是形而上的抽象之道，以此來批判禪宗道在日常生活中的宗教證悟，是不充分的。他所引“徐行後長”幾句出《孟子·告子下》：“徐行後長者，謂之弟。疾行先長者，謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不爲也。”② 孟子是在特定環境中説這話的，朱熹以之作爲一種普遍理論，本身就是一種偏頗和執着，這也是理學束縛人性之處。以此理論來批判龐居士“神通并妙用”靈活自由的宗教證悟，也不充分。楊時與朱熹都是宋代著名的哲學家，都以龐居士爲中國佛教“作用是性”理論的代表人物，并把龐居士之詩與聖人之話放在一起討論，顯然，不管在當時，還是在後世，這個論題及其中的龐居士都不可能被人們忽視。朝鮮朝天國功臣、著名學者、詩人鄭道傳（？～1398）《佛氏作用是性之辨》批判佛教“作用是性”理論，亦是以龐居士“日用”偈爲對象的③，也將龐居士作爲中國佛教“作用是性”理論之代表人物。

也有學者從宗教實踐的角度評論此詩，錢鍾書《談藝録》八

① 宋黎靖德編，中華書局 1986 年版，第 3022 頁。
② 《孟子注疏》，《十三經注疏》，中華書局 1983 年版，下册第 2755 頁下。
③ 《三峰集》卷九，《韓國文集叢刊》第 5 册第 450 頁上，民族文化推進會 1991 年。

八《白瑞蒙論詩與嚴羽滄浪詩話》云："且日常人生中，固無事不可凝神忘我，龐居士所謂'神通并妙用，運水及搬柴'……而真能凝神忘我者，却不多見。……惟出家修行者，專務静坐默照，故證會較多且易耳。"① 像龐居士這樣能在世俗生活中"證會"者有幾人？周裕鍇先生説"馬祖門下龐蘊居士的一首偈更簡練生動地概括了洪州禪的宗教實踐觀"，舉龐居士"日用"偈并説："體道無關乎誦經習教、念佛坐禪，而實現於運水搬柴這樣的'日用事'之中，參禪者和世俗人的區别僅在於生活態度的不同，即無是非，無取捨，凡事不執着，不矯揉造作。"② 以龐居士"日用"偈來概括洪州禪的宗教實踐，無疑是頗有卓識的。柳田聖山《禪與中國》贊揚唐代的禪師説："他們的主張與具體的現實生活聯繫最爲密切。慧能并没有古典文化的修養，他以賣柴爲生，在師匠下面從事卑賤的體力勞動。這完全表現出禪宗在這個時代的理想。曾接受馬祖教誨的在家居士龐蘊這樣咏唱道：'神通并妙用，運水與搬柴。'這是從平凡的尋常生活中表現出宇宙的神秘性。神足通和天眼不再出現於山中的瞑想，却在塵囂世俗的生活中出現。從郭象、王弼以來的中國，只有處在這個時期，禪僧纔能進一步具體地證實禪的義諦。"③

當然，在禪林中，恐怕大多數人都還没有從哲學或宗教實踐理論的高度來理解龐居士"日用"偈，而是從禪學證悟境界方面來領會此偈的。

宋代臨濟宗楊岐派禪師，看話禪之倡導者大慧普覺（1089～

① 中華書局 1984 年版，第 289 頁。
② 《禪宗語言》第 30～31 頁，浙江人民出版社 1999 年版。
③ 三聯書店 1988 年第 139～140 頁。

1163）禪師在《示智通居士（黄提官伯成）》中説：“日用塵勞中，種種不如意事，是衆生病。一念回光返照，是佛藥。苟能於佛於衆生，直下不生分别，則病瘥藥除。始契得龐公所謂‘日用事……’之語矣。”① 因此他向居士們説法，常以龐居士爲其榜樣，其《示廓然居士（謝機宜）》云龐居士作“日用”偈：“這個是俗士中參禪樣子，决欲究竟事，請依此老法式，彼既丈夫，我寧不爾？不可忽，勉之勉之。”② 具體怎麽學呢？他在《示妙明居士（李知省伯和）》中又説：“道無不在，觸處皆真。非離真而立處，立處即真。教中所謂治生産業皆順正理，與實相不相違背。是故龐居士有言：‘日用事……’然便恁麽認着，不求妙悟，又落在無事甲裏。……苟於應緣處，不安排，不造作，不擬心思量分别計較，自然蕩蕩無欲無依。不住有爲，不墮無爲，不作世間及出世間想。這個是日用四威儀中，不昧本來面目底。”③ 即要達到龐居士之境界，不是通過理解而是要通過“妙悟”。

後之佛教大師示法亦多舉此偈，如《石田法熏禪師語録》卷三《示李制乾法語》亦云：“佛不離日用，日用百發百中。飲食起居，抓旋俯仰，總在裏許，爲衆生拋家日久，向外奔馳，以此如行暗室，撞墻撞壁，不知自己有大光明，照天照地，豈不見龐居士有偈云：‘日用事……’至哉斯言。運水搬柴既是神通妙用，一切處經行坐，開言吐氣，動轉施爲，那更别有？”④ 明末佛教界大師達觀真可（1543～1603）《紫柏尊者全集》卷一云：“故老

① 《大慧普覺禪師語録》卷十九，《大正藏》第 47 册第 893 頁上。
② 同上，卷二十，《大正藏》第 47 册第 896 頁。
③ 同上，卷二十三，《大正藏》第 47 册第 911 頁中。
④ 《禪宗集成》第 16 册第 11205 頁。

龐曰‘日用事……’柴水即老龐文字三昧也，神通即老龐音聞之機也。惟吾自偶諧即老龐了因契會，正因佛性者也。”[1] 又，卷十六云：“迷性而爲情，則油水莫辨……即此而觀，外境則無理，外情亦無智。學者知此，便會老龐日用事無別，頭頭自偶諧也。老龐初發身於火宅，沉家財於湘水，妻子團欒共煅無生，根塵蕭然，轉識成智，生死大事一生了拔。推其所由，談不過了達前境無性根識蒂脱，乘理治情遞順無間，動止一如。知得徹行得到，自然臨臘月三十日一家大小并應念而化。宜其然矣。”[2] 則龐居士有此“日用”證悟，不僅理事無礙，而且生死亦無礙矣。明臨濟宗僧圓悟（1566～1642）説龐居士“日用”偈備天地萬物之理，“據首二句，則捨龐公，斷别無天地萬物之理”[3]。他常以龐居士此偈來立論，説此偈便是六祖“本來無一物，何處惹塵埃”的注脚[4]，將之與六祖著名的偈放到了同一高度。

從認識論的角度來看，“日用”偈所表現的禪悟之境，顯然高於“心空”偈所表達的境界，并有質的區别。“心空”偈體現了認識的第一次飛躍，是一次由肯定向否定的過程，即以空否定有、以無否定存在。而“日用”偈則表現了認識的第二次飛躍，是否定之否定，由否定到肯定，正視有和存在，回歸於平常，獲得道在日常生活之中的體驗。龐居士將其“空”之悟返回并運用於日常生活而無所挂礙，至此，完成了認識的全過程，可謂追求到了佛法之真諦，表現在日常生活中便是隨緣任運的生活態度。

---

① 《禪宗集成》第 23 册第 15804 頁下。
② 同上，第 24 册第 16077 頁下。
③ 《天童和尚辟妄救略説》卷一，《禪宗集成》第 6 册第 3407 頁下。
④ 同上，第 3419 頁上。

龐居士的認識過程，我們可以用禪林中另一廣爲流傳的公案來形象描述之，北宋臨濟宗黄龍派祖心（1025～1100）禪師的弟子青原惟信禪師上堂説："老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處。見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山衹是山，見水衹是水。大衆，這三般見解，是同是别？有人緇素得出，許汝親見老僧？"① "見山不是山，見水不是水"即龐居士"心空"之境，"見山衹是山，見水衹是水"即龐居士"日用事無别"之境也。這也和《莊子·養生主》所説"始臣之解牛之時，所見無非全牛者；三年之後，未嘗見全牛也；方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行"② 之認識過程相同。然而，我們也注意到，雖然"日用"偈之境界比"心空"偈高，但在禪林中，其被禪師們的引用遠不如後者多，從宋至清無不如此。如自號"圓明居士"的雍正（1678～1735）皇帝雖然在《御選語録·歷代禪師語録序》中批評："如龐居士'一口吸盡西江水'，乃從來多傳爲極則者，却不知但衹會得個光吞萬象而已，豈曾脚跟點地。所以五祖演云：'一口吸盡西江水，萬丈深潭窮到底。略彴不似趙州橋，明月清風安可比？'此頌可謂補龐蘊之欠缺也。如龐婆'百草頭邊祖師意'之句，尤爲粗淺，而無知狂參，亦稱爲究竟之説。"③ 但他及與其往來之人亦常參"不與萬法爲侶"公案，甚至還有因此公案而悟者，如其《和碩雍親王圓明居士語録》卷十九有：

① 《五燈會元》卷十七，第1135頁。
② 《莊子淺解》，中華書局1982年版，第43～44頁。
③ 全國圖書館文獻縮微複製中心1993年版，第521頁下。

《一貫銘》："趙一道：'一人何得有兩頭，一口吸盡西江?'錢二說：'瞎漢生吞鐵蒺藜，不與萬法為侶。'"

"且道作麼生行履?"良久，云："饒伊一口吸盡西江，還須直入千峰始得。雖然，尚欠知恁麼來在?"

"學人初聞道，空境易，空心難。究竟則空心易，空境難。空境而不空心，到處為礙；空心而不空境，觸途成滯。不見道'心空及第'。應知心外，復有何物而可空?物外復有何心而可空?所以云：'我自無心於萬物，何妨萬物常圍繞。'少有分別心，則非第一義。若不如是，必不能守妙明心地。要會不難，但辦信心，即在目前。"

僧問："不與萬法為侶者，是什麼人?"王云："者句也須吞却。"僧云："不解。"王云："閉眼鑽入恒沙裏。"僧云："恁麼則馬祖云：'一口吸盡西江水'誤矣。"王云："中人以下，果不可以語上也。"①

卷二十有：

問："如何是不與萬法為侶?"王云："親。"問："如何是一口吸盡西江?"王云："浸。"

僧問："不與萬法為侶者什麼人?"王云："即內不即外，離二不離一。"云："恁麼則是法住法位，世間相常住也。"王云："日落西山，月升東海。"

有僧問曰："風鼓塵也，塵鼓風也?"王云："好好一個圓球，

① 《御選語錄》第390、393、406、409頁。

被汝擘作兩半。”云：“大有人未肯點首在。”王云：“一口吸盡西江堪作什麽?”僧於言下大省。王嘆云：“雖然，蒼海不覺闊易，清天不覺空難。”①

雍正雖然反對禪林將“不與萬法爲侶”奉爲極則，但他也不得不正視現實：有那麽多的初學者要參此則，而且還有人因此不可思議地徹悟了。因此，雍正自己也常講此公案，所引“我自無心於萬物，何妨萬物常圍繞”即是龐居士詩，其所選《歷代禪師語録》中録有龐居士語録及詩偈近三十則，“一口吸盡西江水”，龐婆“百草頭邊祖師意”亦當其選。

一則公案流行與否，其因素甚多。“日用”公案不及“不與萬法爲侶”流行的主要原因在於參禪者多爲初學者，難以領悟其境界。宋代臨濟宗楊岐派禪師惟一（1202～1281）上堂舉龐居士“日用”公案後，云：“龐居士與麽説話，古今徹證者如麻似粟，古今錯會者如麻似粟。”② 蓋龐居士之“日用”是帶有“空”之日用，或者説“無别”是“空”另一更高的表現形式，初學者易錯會此則公案，故禪師們對初學者舉之不如“不與萬法爲侶”公案多吧！當然，也有禪師偏愛“心空”偈。一次中夏普説，有僧舉龐居士“十方同聚會”詩，祖元一一回答之後説：

山僧因舉龐居士馬祖會中悟道頌子，龐居士自是千了百當人，只是缺向上一着子，那裏見昨? 作頌子云：“日用事無别，

① 《御選語録》第413、417、418頁。
② 《了堂惟一禪師語録》卷一，《禪宗集成》第19册第13030頁下。

唯吾自偶諧。頭頭非取捨，處處没張乖。紅紫非為貴，丘山絶點埃。神通并妙用，運水及搬柴。”此頌好則好，只是缺。後來見馬祖便問：“不與萬法為侶，是甚麽人?”祖云：“待你一口吸盡西江水，即向汝道。”龐公大悟作禮，便作個頌子：“十方同聚會，個個學無為。此是選佛場，心空及第歸。”與前頭不同，便能向無栖泊處，開爐鞴迷却天下人眼目。奇哉！山僧三十歲前，常常口中念人前頌，不喜後頌。後來眼目既開，却不愛他前頌，却喜他後頌。老僧當初在大慈凈頭寮，看透香嚴擊竹偈分曉，不覺撞發此機。諸佛諸祖潛行密用處，被山僧一時把定咽喉。中間曾拋出，與幾個禪和，教他解説。有一僧云：“十方同聚會，但是叢林十方聚會，學無為之道，馬祖會中，皆是十方僧，學道參請，何必用説?”又有一個僧説：“馬祖什邡羅漢院僧，所以龐公道‘十方同聚會，個個學無為。’”老僧向他道：“你也説得好，你這般僧，僧堂著你一萬個，也不用處，此名衣架飯囊，不可謂是僧也。”昨日因舉此四句，令諸人下語。皆未契老夫意，座中見老僧正色不許，便皆失措。第二番下語來，尤無地頭①。

三、“空諸所有”

龐居士臨終對于頔説：“但願空諸所有，慎勿實諸所無。好住！世間皆如影響。”（公案第 59 則）可謂是龐居士最後也是最高之悟了。這裏的“空”與“心空及第歸”之“空”以及表現爲“日用事無别”的“空”又有了質的差别，前二者并未否定世間，

① 《大正藏》第 80 册第 184～186 頁。

而“空諸所有”則是連世間都否定了，因爲龐居士說此話的前提就是“世間皆如影響”。

雖然《金剛經》說：“一切有爲法，如夢幻泡影。如露亦如電，應作如是觀。”① 但實際能領悟到者并不多，《梁寶志和尚大乘贊十首》其一云：“大道常在目前，雖在目前難睹。若欲悟道真體，莫除聲色言語。言語即是大道，不假斷除煩惱。煩惱本來空寂，妄情遞相纏繞。一切如影如響，不知何惡何好。有心取相爲實，定知見性不了。”② 蓋屬知見，而非證悟。而《景德傳燈録》卷八記無業禪師（762～823）臨終前示法云：“汝等當知，心性本自有之，非因造作，猶如金剛不可破壞。一切諸法如影如響無有實者，故經云：唯有一事實，餘二即非真；常了一切空，無一物當情。是諸佛用心處，汝等勤而行之。”③ 與龐居士一樣當爲證悟，其所說比龐居士具體，可作龐居士語之注。

既然連世間都否定了，還有什麼没有否定呢？所以胡適說：“那些虔誠的佛教徒是永遠無法懂得中國的禪的，因此，他們更不能了解馬祖的另一位弟子——學者居士龐蘊，他留下一首這樣的偈語‘但願空諸所有，慎勿實諸所無。’這實在是一句美妙的言詞，與著名的‘歐氏解剖刀’同樣鋭利，同樣富於摧毁性。後者有一句話說‘本質不必增殖’。在此，我們不妨把老龐的‘但願空諸所有’叫做‘龐氏解剖刀’或‘中國禪的解剖刀’，拿它來斬盡殺絶中古時代的一切鬼、神、佛、菩薩、四禪、八定，以

① 鳩摩羅什譯，《佛藏要籍選刊》第5册第267頁中。
② 《景德傳燈録》卷二十九，《佛藏要籍選刊》第13册第753頁中。
③ 《佛藏要籍選刊》第13册第561頁中。

及瑜珈、六道等等。"① 給龐居士以很高的贊揚。傅偉勛在《胡適、鈴木大拙與禪宗真髓》中引胡適的話說："胡適再列舉馬祖另一弟子龐蘊的名言'但願空諸所有，慎勿實諸所無'，喻爲'龐氏剃刀'，就像中世紀耶教神學家奥坎的剃刀——'如無必要，不可擅加實在'——一樣，剃除不存在的或毫無具體存在意義的一切事物。依據胡適自己的看法，龐蘊的剃刀就是中國禪的剃刀，把中世紀的神靈，一切佛與菩薩，印度佛教流傳下來的四禪、四念處、六神通等等一律除掉。因此，中國禪實質上已不是禪，而是佛教内部的中國式改革或革命了。"② "歐氏解剖刀"後通譯爲"奥卡姆剃刀"。奥卡姆（William of Ockham，1285～1349?)，英國經院哲學家、邏輯學家，中世紀唯名論主要代表，他反對中世紀之神學。他提出"奥卡姆剃刀"原則，即將論題簡化的原則。他認爲"若無必要，不應增加實在東西的數目"，"應把所有無現實根據的共相一剃而光"。③ 所以傅偉勛將胡適的話翻譯爲"龐氏剃刀"。胡適將龐居士與英國哲學家相提并論，其評價是相當高了。

從表面上看，龐居士似乎是說生不如死好。實際上，龐居士臨終遺言，目的是讓世人活得更好，衹不過勸世人要有更高的悟境，不要執着，不要貪求。對專有漢南之意的于頔（見第二章）來說，無疑是一劑清醒猛藥。因此，後代禪師亦多重視此則公案。

宋代臨濟宗楊岐派宗杲，是看話禪之倡導者。字曇晦，號妙喜。賜號"大慧禪師"，謚號"普覺"。他常以龐居士臨終之偈說

---

① 《禪宗在中國：它的歷史和方法》，《胡適集》第221頁。
② 《從西方哲學到禪佛教》，生活、讀書、新知三聯書店出版，第303頁。
③ 羅素《西方哲學史》上卷，商務印書館1976年版。

法，《示陳機宜（明仲）》云：“法本無法，心亦無心，心法兩空，是真實相。而今學道之士，多怕落空，作如是解者，錯認方便，執病爲藥，深可憐愍。故龐居士有言：‘汝勿嫌落空，落空亦不惡。’又云‘但願空諸所有，慎勿實諸所無。’若覷得這一句子，破無邊惡業無明當下瓦解冰消。如來所說一大藏教，亦注解這一句子不出。當人若是決定信知，得有如是大解脱法，衹在知得處，撥轉上頭關棙子，則龐公一句與佛說一大藏教，無异無别，無前無後，無古無今，無少師剩。亦不見有一切法，亦不見有一切心，十方世界空蕩蕩地，亦莫作空蕩蕩地見。若作是見，則便有說空者，便有聞說空者，便有一切法可聽，便有一切心可證。既可聽可證，則内有能證之心，外有所證之法。”① 說龐居士此一句與佛說一大藏教無别，其推崇亦甚高。宗杲還多次引龐居士此兩句，《答曾侍郎（天游）》記：曾侍郎書有云：“弱冠之後，即爲婚宦所役，用工不純”很慚愧，現在老了，“望委曲提警，日用當如何做工夫，庶幾不涉他途，徑與本地相契也?”宗杲答云：“然既爲士人仰禄爲生，科舉婚宦，世間所不能免者，亦非公之罪也。”但悟證不可以有心求，不可以無心得，“老龐云‘但願空諸所有，切勿實諸所無’，衹了得這兩句，一生參學事畢”。說若悟到龐居士此兩句，便也就領悟了佛法，因此他又諄諄告誡道：“以老龐兩句，爲行住坐卧之銘箴，善不可加。若正鬧時生厭惡，則乃是自擾其心耳。若動念時，衹以老龐兩句提撕。便是熱時一服清涼散也。公具決定信，是大智能人，久做静中工夫，方敢說這般話。於他人分上則不可，若向業識茫茫增上慢人前如

① 《大慧普覺禪師語録》卷二十三，《大正藏》第47册第908頁中。

此說，乃是添他惡業擔子。”[1] 以龐居士此兩句爲“大智能人”說，可見宗杲對此兩句的重視。他又在《答向侍郎（伯恭）》中說：“承問妙喜於未悟已前已悟之後有异無异，不覺依實供通，子細讀來教字字至誠。不是問禪，亦非見詰，故不免以昔時所疑處吐露。願居士試將老龐語謾提撕，‘但願空諸所有，切勿實諸所無’。先以目前日用境界，作夢會了；然後却將夢中底，移來目前，則佛金鼓，高宗傅說，孔子奠兩楹，决不是夢矣。”[2] 說龐居士此兩句并非夢語，而是究竟實際之言。

虚堂智愚舉此則云：“欲識窮原處，何人爲指迷。夕陽鷄犬外，桃李自成蹊。”[3] 日本無著道忠注曰：“龐公隨機度人，而此語甚妙。”[4] 虚堂正是以龐居士此兩句爲“欲識窮原”者指迷之語。此後之禪師重視此兩句者還多，如物初大觀（1201～1268）上堂，“‘但願空諸所有，慎無實諸所無’，反衣狐裘，倒食甘蔗，龐居士潑笊籬，向十字街頭邀天索價，莫有信受奉行底麼?”[5] 說龐居士此兩句甚爲高深。又，元了庵清欲（1288～1363）《示杲藏主》：“龐老云：‘但願空諸所有，慎勿實諸所無。’此語最好，苟能以此爲心則，得無限力也。”[6]

明代禪師重視龐居士此兩句者，如永覺元賢舉龐居士云“但願空諸所有，慎勿實諸所無”云：“一條白練本天然，點染從來不值錢。初祖九年惟面壁，被人誤喚作單傳。”[7] 將龐居士此兩

---

① 《大慧普覺禪師語録》卷二十五，《大正藏》第 47 册第 916～919 頁。
② 同上，卷二十九，《大正藏》第 47 册第 935～936 頁。
③ 《虚堂和尚語録》卷五《頌古》，《大正藏》第 47 册第 1020 頁上。
④ 《虚堂録犁耕附索引》，禪文化研究所 1990 年 7 月第 567 頁。
⑤ 《物初大觀禪師語録》，《禪宗集成》第 15 册第 10314 頁。
⑥ 《了庵清欲禪師語録》卷八，《禪宗集成》第 19 册第 12894 頁上。
⑦ 《永覺元賢禪師廣録》卷七《頌古》，《禪宗集成》第 21 册第 14646 頁上。

句與達磨祖師之傳法相提并論。

居士重視龐居士此兩句者，如明朱時恩《居士分燈録》卷上《于頔傳》贊曰："龐居士曰：'但願空諸所有，慎無實諸所無。'龐居士且置，如何是空諸所有？會得，許汝與于頔同參；其或未然，快須擉瞎娘生眼，白日挑燈讀此詞。"① 要人們"白日挑燈讀此詞"，可知龐居士此兩句在禪林中的影響。

從"心空"到"日用"再到"空諸所有"是龐居士一生修煉的三個境界，禪林中能完成這三個境界的人實在是太少，而且龐居士每個境界都通過詩偈表現出來，能供不同層次的人參悟，故此三偈在禪林中的影響極大。

附論：龐婆、靈照與唐代世俗女性之學佛

佛陀最初是不同意女性學佛的，後來雖勉强接受了女性信衆，却又爲她們規定了更多、更嚴格的戒律，故佛教史上修行卓著之女性不多見，她們不能與男性平等無疑是一個重要因素。唐代是一個較爲開放的時代，世俗女性信衆多，而且時有比肩於男性者。禪宗燈録、燈史就多有記之。

《景德傳燈録》卷八《浮杯和尚》與其説是浮杯和尚傳，還不如説是凌行婆傳，凌行婆一折浮杯和尚，二折澄一禪客，南泉普願也没有撈到好處。在與趙州從諗幾個回合的較量中，其機鋒也是相當鋭利的。最後是趙州送一偈與凌行婆云："當機直面提，直面當機疾。報爾凌行婆，哭聲何得失？"凌行婆回一偈云："哭

① 《續藏經》第一輯第二編乙第20套第5册。

聲師已曉，已曉復誰知？當時摩竭國，幾喪目前機。"① 作爲言盡而意深的結局。《五燈會元》中就記得更多了，如卷五《長髭曠禪師》：

李行婆來，師乃問："憶得在絳州時事麽？"婆曰："非師不委。"師曰："多虚少實在。"婆曰："有甚諱處？"師曰："念你是女人，放你拄杖。"婆曰："某甲終不見尊宿過。"師曰："老僧過在甚麽處？"婆曰："和尚無過，婆豈有過？"師曰："無過底人作麽生？"婆乃竪拳曰："與麽，總成顛倒。"師曰："實無諱處。"②

卷六《未詳法嗣·亡名道婆》：

昔有一僧參米胡，路逢一婆住庵。僧問："婆有眷屬否？"曰："有。"僧曰："在甚麽處？"曰："山河大地，若草若木，皆是我眷屬。"僧曰："婆莫作師姑來否？"曰："汝見我是甚麽？"僧曰："俗人。"婆曰："汝不可是僧？"僧曰："婆莫混濫佛法好！"婆曰："我不混濫佛法。"僧曰："汝恁麽，豈不是混濫佛法？"婆曰："你是男子，我是女人。豈曾混濫？"

温州陳道婆，嘗遍扣諸方名宿，後於長老山净和尚語下發明。有偈曰："高坡平頂上，盡是采樵翁。人人盡懷刀斧意，不見山花映水紅。"

昔有施主婦人入院，行衆僧隨年錢。僧曰："聖僧前著一

① 《佛藏要籍選刊》第13册第566～567頁。
② 中華書局1997年版，上册第267頁。

分。"婦人曰："聖僧年多少?"僧無對①。

卷七《德山宣鑒禪師》:

至澧陽路上，見一婆子賣餅，因息肩買餅點心。婆指擔曰："這個是甚麼文字?"師曰："青龍疏鈔。"婆曰："講何經?"師曰："《金剛經》。"婆曰："我有一問，你若答得，施與點心。若答不得，且別處去。《金剛經》道：'過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。'未審上座點那個心?"師無語②。

可知這些讓禪師們畏憚的女性，對禪的理解無疑是深刻的。與這些女性相比，龐婆又具有其突出處。從她與鹿門寺維那的對機，與龐居士、靈照"難易"之對，以及後來對待一家入滅的超然態度都能看到其迅捷的機鋒和隨緣任運的境界。靈照在龐居士語録中占有十分重要的地位，她幾乎一直伴隨其父。從她與丹霞(第12則)、三人"難易"(第53則)、與龐居士"百草頭"(第56則)、居士倒地(第57則)、與居士争死(第58則)等對機中都不難看出她機鋒也是頗爲迅捷的，後世以之作爲楷模，也不足爲奇。宗杲禪師《幻住道人畫像贊》云："有月上女之英氣而不逞機鋒，似靈照之逸群而不誇作略……此是女流中真大丈夫，不爲八風五欲之所轉者也。"③ 以維摩詰之女月上、龐居士之女靈照比幻住道人。虚堂和尚《贈妙潔道人》亦云："妙心明潔契

① 中華書局1997年版，中册第367頁。
② 中華書局1997年版，中册第371～372頁。
③ 《普覺宗杲禪師語録》卷下，《禪宗集成》第15册第10240頁。

如如，操履分明女丈夫。龐老家風殊不二，漉籬高價許誰沽?"[①]以靈照比之。又，明初臨濟宗楊岐派呆庵普莊（1347～1403）《示顧妙心道人》云："大道無方所，頭頭總現成。妄情纔頓息，覺性自圓明。古鏡重磨瑩，真金百煉精。請看靈照女，千載振嘉聲。"[②] 亦以靈照比之。在《龐居士誤放來生債》中，靈照被描繪爲南海觀音下凡，雖是作者之創造，但亦可知靈照在後世之影響。故明圓信等編《優婆夷志》將龐婆和靈照列於卷首，清彭紹升（1740～1796）《善女人傳》亦將其列傳在唐代之善女人傳最前面。

彭紹升在《題善女人傳偈》中，首先爲女性學佛者辯："我觀諸世間，常自寂滅相。云何幻化中，乃生男女根。譬如太虛空，捏目出狂花。是花不可取……佛昔呵女人，具足諸妖穢。"并以女性之修行激發男性，"惟彼女中豪，獲是清净果。如何大丈夫，甘作行尸肉?"其主旨或在於此吧？他在《善女人傳發凡》中對女性之學佛法也作了指導："至其自度度人，一以割愛爲本，擒賊擒王，具有丈夫作略，有志出世者，於此急須着眼。"他還一再希望"有志於此者，慎毋以女人自畫"[③]。龐婆、靈照便是有"丈夫作略"者。

我們也注意到，唐世俗女性學佛雖然原因是多方面的[④]，但其中一個原因便是認爲學佛可以修内德，讓人慈悲、善良、仁義、和順，還可以增福、增壽、免灾等等。李師政《内德論》

① 《虚堂和尚語録》卷十，《大正藏》第47册第1059頁中。
② 《呆庵普莊禪師語録》卷八，《禪宗集成》第19册第13141頁。
③ 《續藏經》第一輯第二編乙第23套第1册。
④ 參焦杰《從唐墓志看唐代婦女與佛教的關係》，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版）2000年3期。

說："佛唯弘善，不長惡於臣民，戒本防非，何損於國家？若人人守善，家家奉戒，則刑罰何得而廣？禍亂無由而作。"[①] 世俗女性們拜佛、念經、吃齋、坐禪、取梵名，無不與修内德、超生死有關。我們舉幾則唐代之墓志，便可見一般。我們知道，中國古代流傳有一句話，叫蓋棺則論定。當我們在看這些蓋棺論定之作時，我們會感到，在唐代士大夫的墓志中，很少看到他們的佛教信仰活動，即使生前很信佛者。相反，在女性的墓志中卻常能看到：

《唐故齊州禹城縣令隴西李府君夫人清河崔氏墓志銘并序》："婉而麗，温而和。常絶葷辛，持《般若經》，誦《陀羅尼咒》。内外模□，宗親女儀。"

《唐李處子墓志銘并序》："不嘗葷茹，稍却鉛華。數歲誦經，六時行道。金剛般若，早契於心。……雖非落髮比丘，真是在家菩薩。"

《唐魏州冠氏縣尉盧公夫人崔氏墓記》："博覽載籍，融心禪慧。立德垂訓，可大可久。"

《故衢州司土參軍李君夫人河南獨孤氏墓志銘并序》："親族是仰，比諸益母。晚歲以禪誦自適。"

《有唐盧夫人墓志》："夫人姓盧氏，諱梵兒，字舍那。"

《大唐河南府汜水縣丞邢君夫人景氏墓志銘并序》："未入於空門，而雅操自偕於一貫。賢而不壽，命也如何與？"

《有唐故東平吕府君夫人霍氏合祔墓志銘并序》："以守辰爲利，以中庸爲常。得失不忘義，喜愠不形於色。乃儉而居實，有

① 《廣弘明集》卷十四，上海古籍出版社 1994 年版，第 195 頁上下。

德無位。遂歸心内釋，性修定慧。終始保範，克謂歸全。”

《唐故穎川陳君夫人魯郡南氏墓志銘并序》：“每宗釋道，常覽詩書。”①

《唐文拾遺》卷二三：史恒《大唐扶風郡夫人馮氏墓志并序》：“夫人孀居苦節，備禮從家。婉順持心，三隨婦道。常依釋衆，齋戒有時，早悟空緣，修持真諦。”同卷楊自政《大唐南陽張公故太原郡夫人王氏墓志并序》：“夫人四德備身，内外和睦，敬上撫下，愛之六姻。一念真如，修持衆行，三歸净戒，滅即示生。”同書卷二四劉震《唐故朗入往州武陵縣主簿桑公并序》敘桑公夫人“敬依佛道，齋戒爲心，訓子孀儀，親姆仰則”②。

這些女性之學佛，無非是“立德垂訓，可大可久”，“親族是仰，比諸益母”，“雅操自偕”，“終始保範，克謂歸全”等等。而如龐婆、靈照、平田嫂、凌行婆之類機鋒迅捷者却不多。

① 《千唐志齋藏志》下册第912、919、922、934、935、947、969、999頁，文物出版社1984年版。

② 《全唐文》第10629、10644頁。

第五章　警勵流俗的詩偈

龐居士的詩偈流傳有三百餘首，《新唐書·藝文志》云龐居士詩偈“三百餘篇”，《祖堂集》卷十五説龐居士“平生樂道，偈頌可近三百餘首，廣行於世”[①]，《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三均云“有詩偈三百餘篇傳於世”[②]。由於龐居士“玄談道頌流傳人間，頗多散逸”，故現存各本都不及此數。今存各本《龐居士語録》，詩偈爲二卷，且數目及順序基本相同，文字差异也不大，較好地保持了原貌。

在五代及宋初，龐居士曾以詩人的形象出現，從北宋中葉提倡公案開始，便被當作機鋒迅捷的禪者，少有將龐居士作詩人看者，由書目多將其集編在“釋書”類，唐詩選本幾乎均不録龐居士詩可知。祇南宋計有功《唐詩紀事》卷四十九録有龐居士詩七首，《全唐詩》蓋從《唐詩紀事》毛本録出，當爲特例。究其原因，在於歷代對偈的觀念問題。主要有兩方面，一是歷代不將禪宗偈頌看作詩，拾得就説：“我詩也是詩，有人唤作偈。”[③] 南岳

---

① 上海古籍出版社 1994 年版，第 295 頁。
② 《四部叢刊》三編。
③ 項楚《寒山詩注》第 844 頁。

齊己給居遁《偈頌》爲序云："洎咸通初，有新豐、白崖二大師所作，多流散於禪林，雖體同於詩，厥旨非詩也。"① 之後，這種觀念一直都存在，《全唐詩·凡例》云："《唐音統籤》有道家章咒、釋氏偈頌二十八卷，《全唐詩》所無，本非詩歌之流，删。"② 還認爲偈頌不屬於詩歌一類，故不録。二是偈頌的内容不符合中國正統思想，如《全唐文·御制序》云："原書内亦有誤收之文及有關風化之作，悉删除不載……至釋、道之章咒偈頌等類，全行删去，以防流敝，以正人心。"③ 所謂"風化"即儒家"詩教"之觀念，"上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫"④。由此，龐居士的詩歌便也有其幸與不幸之命運。其不幸者，因其在後世流傳不廣也；其所幸者，在於其原貌能被較好地保留下來。

第一節　詩偈之組成

一、詩之分合與輯佚

西明寺和明崇禎本詩偈五言 154 首，七言 24 首，雜句 13 首，共 191 首。陳尚君《全唐詩補編·續拾》卷二十、二十一録了龐藴詩，其所録可分爲兩個部分：一是據咸豐元年刊本《龐居士語録》卷中、下録了《全唐詩》所選之外的 189 首。其中西明

① 《禪門諸祖師偈頌》卷上之上，《禪宗集成》第九册第 6089 頁。
② 上海古籍出版社 1996 年版，第 4 頁上。
③ 中華書局 1983 年版，第一册第 1～3 頁。
④ 《毛詩序》，《十三經注疏》中華書局 1983 年版，第 271 頁中。

寺、崇禎二本五言第9首，從"世上蠢蠢者，相見祇論錢"至"無諍最第一，議論成相罵"110句原爲一首，陳尚君所録爲七首[①]，這樣一分，在數量上比原來多6首。二是據《祖堂集》、《景德傳燈録》、《五燈會元》及《宗鏡録》等文獻重録或輯録了9首：

1. 居士見僧講《金剛經》至"無我無人"，居士問云"即無我無人，是誰講誰聽？"座主無語，居士乃與頌曰："無我復無人，作麼有疏親。勸師休歷座，不是直求真。金剛般若性，外絶一纖塵。我聞并信受，總是假名陳。"

2.《與谷隱道者頌》："焰火無魚下底鈎，覓魚無處笑君愁。可憐谷隱孜禪伯，被唾如今見亦羞。"

3. 須彌頹，五嶽崩，大海竭，十方空。乾坤尚納毛頭裏，日月猶潛毫相中。此是西國那提子，示寂不起現神通。妙德啓口問不二，忘言入理顯真宗。

4. 居士元無病，方丈現有疾。唯憂二乘者，緣事不得出。所以訶穢食，純説波羅蜜。上方一盂飯，氣滿於七日。不假日月光，心王照斯室。文殊問不二，忘言功自畢。過去即如然，現在還同一。若能達此理，無求總成佛。

5. 心如鏡亦如，無實亦無虚。有亦不管，無亦不居。不事賢聖，了事凡夫。

6. 心若如，神自虚。不服藥，病自除。病即除，自見蓮花如意珠。無勞事，莫驅驅。智者觀財色，了知如幻虚。衣食支身

① 中華書局1992年版，第949～950頁。

命，相勸學如如。時至移庵去，無物可盈餘。

7. 世上説佛國，此去十萬里。大海渺無邊，動即黑風起。往者雖千萬，達者無一二。忽遇本來人，不在陰陽裹。

8. 護身須是殺，殺盡始安居。會得個中意，鐵船水上浮。

9. 窮廝煎，餓廝吵，父子不同途，大家相脱卯。萬頃湘江洗不清，無生曲調何時了①。

按：第1首，陳尚君從咸豐元年本《龐居士語録》卷上之語録中録出，并參以《景德傳燈録》卷八。此首西明寺、崇禎等本龐居士詩後均録有此頌。

第2首，陳尚君從咸豐本《龐居士語録》卷上録出，并按云："《全唐詩》卷八一〇收此首，缺題，今重録。"此首西明寺、崇禎等本在龐居士語録部分均録有此頌，而詩偈部分没有列入。

第6首，陳尚君按云："《龐居士語録》卷中以後六句爲一首，似未全。"此首西明寺、明崇禎本亦只録後六句。

第9首，陳尚君云："見《大正新修大藏經》四七册《虚堂和尚語録》卷十引。"今查《虚堂和尚語録》，此首當爲虚堂頌古之作，非龐居士詩也，題目爲《龐居士大家團圝共説無生話》②。此頌在任半塘、王昆吾所編著的《隋唐五代燕樂雜言歌辭集·副編四》中在龐蘊下，題爲《無生曲》③，亦誤。

與西明寺、明崇禎二本對照，從數量上看，第1、6、9首不計，陳尚君所録比以上二本詩偈部分實際多録6首。

---

① 以上9首見《全唐詩補編·續拾》卷二十一，中册第971～972頁。
② 《大正藏》第四七册第1062頁中。
③ 巴蜀書社1990年版，下册第1215頁。

延壽《宗鏡録》、《萬善同歸集》、《心賦注》等所録歸於龐居士下之詩頌多達十五首，其中有三首不見於各本《龐居士語録》及燈録等佛教典籍，陳尚君補録了二首，還有一首見《宗鏡録》卷三、《心賦注》卷一：

劫火然天天不熱，嵐風吹動不聞聲。百川競注海不溢，五岳名山不見形。澄清静慮無踪迹，淺塗盡總入無生①。

此外宋延壽《心賦注》卷一在"似毛端之頭含於寶月"句注中引龐居士偈云："毛頭含寶月，徹底見真源。"② 此二句不見於今存各本《龐居士語録》和其他禪宗典籍。

大慧宗杲《答趙待制（道夫）》："今時學道之士，往往緩處却急，急處却放緩。龐公云：'一朝蛇入布裩襠，試問宗師甚時節？'"③《西天目祖山志》卷六毒峰禪師説法亦引有宗杲此段話。

又，明代僧無异元来（1575～1630）《維摩經折衷疏序》云："若乃索須彌於芥子之孔，網魚龍於毫髮之端者，龐居士有言：'山海坦然平，敲冰來煮茶。'此話大行，予亦不諱。"④ 所引龐居士"山海坦然平，敲冰來煮茶"兩句，不見於各本《龐居士語録》。

總以上各項，則龐居士今存詩共 204 首，其中五言 163 首，七言 26 首，雜言 15 首，殘句六句。

① 《大正藏》第 48 册第 429 頁。又見延壽《心賦注》(《禪宗集成》第 1 册第 204 頁)。
② 《禪宗集成》第 1 册第 198 頁下。
③ 《大慧普覺禪師語録》卷二十六，《大正藏》第 47 册第 923 頁下、924 頁上。
④ 《無异元來禪師廣録》卷三十一，《禪宗集成》第 21 册第 14522 頁下。

二、幾首歸屬有爭議的詩偈

1.《宗鏡録》卷十九引了一首傅大士頌，與龐居士的一首詩偈十分相似，下面將二者作一對照：

佛亦不離心，心亦不離佛。心寂即涅槃，心能即有物；物則變成魔，無物即見佛：若能如是用，十八從何出?①（傅大士）

佛亦不離心，心亦不離佛。心寂即菩提，心然即有物；物即變成魔，無即無諸佛：若能如是用，十八從何出？（龐居士，103首）

張勇《傅大士研究》以上二首乃一首，“唯辭句稍异”，他認爲“該頌應依于頔的觀點，歸諸龐居士爲是”，同時他又指出“此頌稱心、佛同體，有梁陳風味……其曰‘佛亦不離心，心亦不離佛’，亦且與《心王銘》‘離心非佛，離佛非心’所明一致”，又説：“其實，西明寺寫本中，‘心然’蓋謂心有攀緣；‘無物無諸佛’，却又含煩惱即菩薩之意，義旨本來即有异於《宗鏡録》的‘無物即見佛’之處也。”② 十分準確地指出了二者的差别，可謂很有見地。的確，“無即無諸佛”，煩惱即菩提，不求作佛，是中唐禪林的意識，龐居士詩中説“求佛覓解脱，不是丈夫兒”（100首）“莫求佛兮莫求人，但自心里莫貪瞋”，“若捨煩惱覓菩提，不知何方有佛地”（19首)。因此，我們有理由認爲它們是

① 《大正藏》第48册第523頁上。
② 巴蜀書社2000年版，第153～154頁。

兩首，而非一首。那麽，又如何解釋這二者在文字的極其相似呢？

梁章鉅《浪迹叢談》卷一〇《禪語翻進一層》云：

詩文一塊，有翻進一層法。禪家之書亦有之，即所謂機鋒也。神秀偈云："身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂試，莫使惹塵埃。"六祖翻之云："菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃？"卧輪偈曰："卧輪有伎倆，能斷百思想。對鏡心不起，菩提日日長。"龐居士偈云："有男不婚，有女不嫁。大家團欒頭，共説無生話。"後有楊無為翻之云："男大須婚，女大須嫁。討甚閑工夫，更説無生話。"海印復翻之云："我無男婚，亦無女嫁。睏來便打眠，管甚無生話。"後之主席者，多舉此案相示。尤西堂《艮齋雜説》有三首云："樹邊難著樹，臺上莫安臺。本來無一物，一任惹塵埃。""問君何伎倆，有想還無想？心起心自滅，菩提長不長？""木男須婚，石女須嫁。夜半泥牛吼，解説無生話。"①

我們亦可以用"禪語翻進一層"，也即周裕鍇先生所謂"翻案法"② 的觀點來解釋傅大士和龐居士二詩文字上异同之因。龐居士"無物即無佛"即是與"無物即見佛"唱反調。下首詩亦當屬此類。

2.《龐居士語録》卷中有一首詩與慈受的一首相近，易混。

① 中華書局 1981 年版，第 200 頁。
② 周裕鍇《禪宗語言》，浙江人民出版社 1999 年版，第 351～353 頁。

下面我將項楚師在《寒山詩注附拾得詩注》中所録的其他幾首一并列出（順序有調整）以作比較：

此個一群賊，生生欺主人。即今識汝也，不共汝相親。你若不伏我，我則處處説。教人總識汝，遣汝行路絶。你若能伏我，我亦不分别。共汝同一身，永離於生滅。（龐居士，032首）

一群六個賊，生生欺殺人。我今識汝也，不共你相親。你若不伏我，我則處處説。教人盡識汝，遣汝行路絶。你若肯伏我，我亦不分别。共你一處住，同證無生滅。（慈受懷深）

我有六兄弟，就中一個惡。打伊又不得，駡伊又不着。處處無奈何，耽財好淫殺。見好埋頭愛，貪心過羅刹。阿爺惡見伊，阿娘嫌不悦。昨被我捉得，一一向伊説：汝今須改行，覆車須改轍。若也不信受，共汝惡合殺。汝受我調伏，我共汝覓活。從此盡和同，如今過菩薩。學業攻爐冶，煉盡三山鐵。至今静恬恬，衆人皆贊説。（寒山《我有六兄弟》）

問汝貪瞋痴，家住在何處。我今要與汝，各各分頭去。好好細思量，免被他官府。大者名為貪，養得二舍弟。三郎都一處，日夜共活計。令汝家户大，使汝善調制。子今苦厭我，我與子發誓。一要子自知，二要子依例，三要當處生，四要歡喜偈。與汝善和同，一一無凡穢。一覺一切了，何須去煩翳。我是諸佛母，十方及三世。（《了妄元真》）①

元萬松行秀（1166～1246）在《萬松老人評唱天童覺和尚頌

① 參項楚《寒山詩注》第633～637頁。

古從容庵録》卷三第四十三則在評唱中引龐居士詩一首，而其内容與慈受禪師上所引詩全同①，我們不得不産生此詩到底屬誰的疑問。此四首構思均同，佛眼（1067～1120）詩明顯是對寒山詩的進一步展開。而慈受（1077～1132）詩則是綜合寒山與龐居士詩而成的，“一群六個賊”是對寒山“我有六兄弟”的改造，“共你一處住”與寒山“我共汝覓活”同意；在形式上更多借鑒龐居士詩，但“同證無生滅”又是對“永離於生滅”的反撥。因此，我們認爲禪林中構思和語言相近的兩首詩偈，只要是意義不同，就應分别之。元萬松行秀引作龐居士詩，誤。

3.《龐居士語録》中有“一念心清净，處處蓮花開。一花一净土，一土一如來”（159首）詩，而《龍牙和尚偈頌》九十五首之第89首與此詩全同②。龍牙居遁禪師略晚於龐居士，《頌》前有“南岳齊己序”。觀龍牙之《頌》，其風格與龐居士詩偈很相似，故此首難以分辨，暫兩屬之。孫昌武説：“在中唐以後，叢林内外通俗詩作者不少。在居士中有馬祖弟子龐蘊，他以善偈頌著名。今傳《龐居士語録》三卷中的中下二卷均是頌，雖已多有後人僞托，但《祖堂集》卷十五、《景德録》卷八、以至《宗鏡録》中所引用者達十多首，則可信龐居士作品確有不少是早出的，并在唐代傳世已久。”③ 所謂“後人僞托”蓋是指此首之類吧。

---

① 《大正藏》第48册第255頁上。
② 《禪宗集成》第9册第6094頁
③ 《禪思與詩情》，中華書局1997年版，第251頁。

三、《轉河車頌》

後世傳説龐居士有《轉河車頌》，修之可以長年、解脱生死。圓悟禪師《破妄傳達摩胎息論》云：

> 復有一等，假托初祖《胎息説》、趙州《十二時別歌》、龐居士《轉河車頌》，遞互指受，密傳行持，以圖長年，及全身脱去，或希三五百歲。殊不知，此真是妄想愛見。本是善因，不覺墮在荒草。而豪杰俊穎之士，高談大辯，下視祖師者，往往信之，豈知失顧步，畫虎成狸①。

圓悟又在《示禪人》中舉及此②，可見宋代托名龐居士之《轉河車頌》流傳還甚廣，故圓悟多次對此進行批判。之後，元萬松行秀在《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵録》卷六第九十六則中亦批判了妄想之人，他引圓悟之話後説："今時下視諸方者，多以臨行要人看，好瘦上塗烟脂，有甚可喜?"③ 元代净土教僧優曇（普度,? ～1330）《廬山蓮宗寶鑒》《念佛正行》卷第六《辯明教外別傳》引圓悟勤禪師之語後云：

> 密付傳持，希望生天，更要預知死日。殊不知，此真妄想邪心愛見。本是善因，反招惡果。多見豪杰之士，高談闊論者，不知宗因，往往信之。那知失却故步，畫虎成狸，遭明眼人覷破默

---

① 《圓悟佛果禪師語録》卷二十，《大正藏》第 47 册第 810 頁上。
② 《佛果克勤禪師心要》卷下，《禪宗集成》第 14 册第 9934 頁下。
③ 《大正藏》第 48 册第 289 頁下。

觀憐憫，豈諸佛與列祖體裁？止如是耶？曾不自回照始末，居然可知矣。海內學此者如麻似粟，習以成風，恬不知怪。其高識遠見自不因循，恐乍發意，未入閫奥。立志雖專，跋涉雖遠，遇增上慢導入邪見稠林末上，一錯永没回轉①。

可見，托名龐居士之《轉河車頌》一直都有人相信其具有神奇的作用。我們今雖未見，但從歷代禪師對之的批評中可知其内容當與道教有關。

河車，又稱紫河車，文人詩中多咏之，如李白《古風》其四云："吾營紫河車，千載落風塵。藥物秘海岳，采鉛青溪濱。"②《飛龍引二首》之二："造天關，造天關，長雲河車載玉女。"③《草創大還贈柳官迪》："姹女乘河車，黄金充轅軛。"④《感時留别從兄徐王延年從弟延陵》："深心紫河車，與我特相宜。"⑤ 又如顧況《送李道士》："莫愁客鬢改，自有紫河車。"⑥ 白居易也咏及，其《對酒》云："唯將緑醅酒，且替紫河車。"⑦《同微之贈别郭虚舟煉師五十韵》："黄芽與紫車，謂其坐致之。"⑧ 宋代蘇軾、黄庭堅等亦咏之。可以説，在唐宋詩文中舉不勝舉。河車是什麽東西呢？

在道教典籍中，有"轉紫河車法"，分内丹和外丹兩種。從

① 《大正藏》第47册第350頁中。
② 《全唐詩》卷一六一，上册第380頁下。
③ 同上，卷一六二，上册第383頁下。
④ 同上，卷一六九，上册第398頁下。
⑤ 同上，卷一七四，上册第408頁上。
⑥ 同上，卷二六六，上册第662頁中。
⑦ 同上，卷四四〇，下册第1095頁下。
⑧ 同上，卷四四四，下册第1109頁下。

外丹來看，當是一種丹藥，傳説服之可以升天，托名東漢魏伯陽《周易參同契》卷上衹説："五金爲主，北方河車。"① 葛洪《抱朴子·内篇》卷十六《黄白》引《銅柱經》云："丹沙可爲金，河車可作銀，立則可成，成則爲真。子得其道，可以仙身。"② 連山交易注《從容庵録》引《書言故事》第四卷曰："修煉法：河車是水，朱雀是火。取水一斗鐺中，以火灸之百沸，致聖石九兩其中，初成姹女，次爲玉液，後成紫色，謂之紫河車。白色曰白河車，青色曰青河車，赤色曰赤河車，亦名黄芽。"③ 蓋河車是水，故取象於北方。其中以紫色者爲上，故人們往往稱"紫河車"。文人們所咏，大概屬於此類。又有内丹之法，如吕巖《河車》詩云："九六相交道氣合，河車晝夜迸金波。呼時一一關頭轉，吸處重重脉上摩。電激離門光海岳，雷轟震户動婆娑。思量此道真長遠，學者多迷沉愛河。"④ 則是一種内功吐納運氣之法。

我們之所以認爲這是托名之作，是因爲從現存的各本《龐居士語録》看不到龐居士與道教有多少關係，故在詩偈中不納入。爲什麽會托名龐居士呢？蓋因龐居士入滅之傳説在社會上廣泛流行而導致的。其托名之時間，大概在圓悟所處之北宋末年。時"宋徽宗排佛崇道，力圖用道教神化自己政權，曾於晚年推行佛教道化措施，改寺院爲道觀，令佛教僧尼名稱改爲道教的稱謂，泯滅佛道差别。這一措施實行的時間雖然不長，對佛教産生的影響相當深遠，它促使一些禪僧引道教入禪宗，形成了禪學發展中

① 西北大學出版社 1993 年版，第 17 頁。
② 上海古籍出版社 1990 年版，第 123 頁上。
③ 《從容庵録索引附連山交易頭注》，禪文化研究所 1992 年版，第 164 頁下。
④ 《全唐詩》卷八五七，下册第 2096 頁上。

的另一個支流。其中最顯著的就是把修禪與道教的胎息、長生等聯繫起來，將修禪的目的歸結爲長壽永年，羽化升天；同時用道教觀點解釋禪宗史上的神話，使禪宗根本改觀。"① 作爲在禪林廣有影響的龐居士，自然也被道教化，成爲一個亦佛亦道的人物。龐居士後來被稱爲修煉士，元雜劇寫他白日升天，亦當與此有關。

第二節　詩偈之思想、内容

中唐時期，禪學大盛，學禪者衆多，天下皆禪林，故龐居士詩中盡禪語。《景德傳燈録》卷六云馬祖道一禪師："入室弟子一百三十九人，各爲一方宗主，轉化無窮。"② 龐居士亦在其中③。杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》將馬祖弟子分爲三大類：京禪類，理禪類（大珠慧海），農禪類。我們也可以説龐居士屬文字禪類。《祖堂集》卷十五描述龐居士："遂不變儒形，心游像外。曠情而行符真趣，渾迹而卓絶人間，實玄學之儒流，乃在家之菩薩。……平生樂道，偈頌可近三百餘首，廣行於世。皆以言符至理，句闡玄猷，爲儒彦之珠金，乃緇流之箓寶。"④ 龐居士的詩偈主要在於表達自己修行的體悟和向民衆傳道，我們根據龐居士詩偈的内容，將其詩偈分兩大類。當然，這兩部分也是没有明確界限的。石川力山《〈龐居士詩〉と龐居士》將之分爲四類，楊

① 《中國禪宗通史》，江蘇古籍出版社 1995 年版，第 422～423 頁。
② 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 550 頁中。
③ 《祖庭指南》卷下，《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第 3 册。
④ 《祖堂集》，上海古籍出版社 1994 年 2 月版，第 295 頁。

曾文《唐五代禪宗史》將之分爲三類，則是更細的分法。

一、禪理之證悟

忽滑谷快天《中國禪學思想史》第十二章《龐蘊之參禪與白居易之念佛》説龐居士："以空寂爲室，無念爲座，不著爲衣。""就蘊詩偈察其思想，以空寂無相爲宗。"① 基本上把握了龐居士詩偈之内容特點。

(一) 空、空空、虚空

"空"，與"有"相對。意譯空無、空虚、空寂、空净、非有。一切存在之物中，皆無自體、實體、我等，亦即謂事物之虚幻不實，或理體之空寂明净。自佛陀時代開始即有此思想，尤以大乘佛教爲然，空之思想乃般若經系統之根本思想。龐居士"空"的觀念，流行很廣的是"心空"偈和臨終前對于頔所説的"空諸所有"偈。在龐居士詩偈中談到空者，比比皆是，我們略舉幾例明其空之義，如云：

楞伽寶山高，四面無行路。惟有達道人，乘空到彼處。羅漢若悟空，擲錫騰空去。緣覺若悟空，醒見三身事。菩薩若悟空，十方同一處。諸佛若悟空，妙理空中住。空理真法身，法身即常住。佛身祇這是，迷人自不悟。一切若不悟，苦厄從何度？(001)

開宗明義，"悟空"是度苦厄之根本方法。"楞伽山"意譯難

① 上海古籍出版社1994年版，第183、184頁。

往山、可畏山、險絶山等，相傳此山乃佛陀宣講楞伽經之處，此指佛法。“諸佛”即所有十方三世一切之佛。法身：佛的“三身”之一，指世人不能看見的佛之真身，《降魔變文一卷》云：“諸相非相，見如來之法身。”[1] 楞伽山雖難到，但各級菩薩——聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘及一切佛都因“悟空”而到達了。要“悟空”纔能明佛法，龐居士即以此爲“迷人”指路，其意與寒山“時時方丈内，將用指迷人”[2] 同。因爲“空”如此重要，所以龐居士批評世人怕“空”，其詩云：

識樂衆生樂，緣繩妄走作。智樂菩薩樂，無繩亦無縛。若有發心者，直須學無作。莫道怕落空，得空亦不惡。見礦不别金，入爐方知錯。(047)

要“悟空”，首先就要知道什麽是佛性，什麽是煩惱。龐居士也以佛典常用的金、礦爲喻來説明。金、礦，佛教之常喻，金喻佛性，礦喻煩惱。《大般涅槃經》卷十：“譬如金礦淘煉滓穢，然後消融成金之後價直無量。善男子，聲聞、緣覺、菩薩亦爾，皆得成就同一佛性。何以故？除煩惱故，如彼金礦除諸滓穢。”[3] 寒山詩：“鉛礦入爐冶，方知金不真。”[4] 延壽《宗鏡録》卷三説得更明白一點：“故知諸佛境智遍界遍空，凡夫身心如影如像。若執末爲本，以妄爲真，生死現時方驗不實。故古聖云：見礦不

① 項楚《敦煌變文選注》，巴蜀書社 1990 年版，第 486、493 頁。
② 項楚《寒山詩注》第 228 頁。
③ 北凉曇無讖譯 40 卷本，《佛藏要籍選刊》第 5 册第 891、894 頁。
④ 參項楚《寒山詩注》第 312 頁。

識金，入爐始知錯。”① 可知“空”并不是無，“空”就是要去一切塵雜，持守本來具有的佛性，如去礦滓而存真金。龐居士有詩形象地描述了“空”：

富兒空手行，貧兒把他物。被物牽入塵，買賣不得出。覺暮便歸舍，黄昏黑漆漆。所求不稱意，合家總啾唧。自無般若性，乏欠波羅蜜。把繩入草裏，自繫百年畢。實是可憐許，冥冥不見日。富兒雖空手，家中甚富溢。自有無盡藏，不假外緣物。周流用不窮，要者從理出。

空却一切外在攀緣，守住自家寶藏，乃是中唐禪林的普遍觀念。龐居士以“富兒”和“貧兒”爲喻，來形象描寫“空”之義，像富兒“自有無盡藏，不假外緣物”就是“空”。但是僅至此還不行，在龐居士看來，若執“空”亦是禪病，其詩云：“取空是取色，取色色無常。色空非我有，端坐見家鄉。”（114）所以他又講“空空”：

無有報龐大，空空無處坐。家内空空空，空空無有貨。日在空裏行，日没空裏卧。空坐空吟詩，詩空空相和。莫怪純用空，空是諸佛座。世人不別實，空即是實貨。若嫌無有空，自是諸佛過。(018)

“家内空空空，空空無有貨”同寒山“寂寂好安居，空空離

① 《大正藏》第 48 册第 431 頁中。

譏誚"[1] 義同,《智度論》四十六曰:"何等爲空空? 一切法空,是空亦空,是名空空。"[2] 要空却一切法,連"空"也不要執着,纔是真空。其境界是怎樣呢? 龐居士又常用"虛空"、"空室"來描述:

耳聞他罵詈,心知口莫對。惡亦不須嫌,好亦不須愛。豁達無關津,虛空無罣礙。此真不動佛,亦名觀自在。(089)

香山有栴檀,寶山無伊蘭。金山照毛頭,毛頭百億寬。净心空室坐,妙德四方安。空生知内外,相事付阿難。如能達此理,無處即泥洹。(040)

昔日在有時,常被有人欺。一相生分別,見聞多是非。己後入無時,又被無人欺。一向看心坐,冥冥無所知。有無俱是執,何處是無為。有無同一體,諸相盡皆離。心同虛空故,虛空是我師。若論無相理,惟我父王知。(011)

"觀自在"亦即寒山"任運遁林泉,栖遲觀自在"[3] 之義,"自在"即無礙,謂自由自在,無挂無礙。"觀自在"謂以智能觀照真如之境,出入自由,圓融無礙。有無俱是執着,要讓心如虛空,一切皆無挂礙,自由自在。若能達到這樣的境界,便能契入佛理。《大般涅槃經》卷一四:"一切有爲,皆是無常,虛空無爲,是故名常。佛性無爲,是故爲常。虛空者即是佛性,佛性者

---

① 參項楚《寒山詩注》第 779~780 頁。
② 《佛藏要籍選刊》第 8 册第 799 頁。
③ 參項楚《寒山詩注》第 430~431 頁。

即是如來，如來者即是無爲，無爲者即是常。”[1] 一切無礙如虛空即是佛性，龐居士說“心同虛空故，虛空是我師”，“此真不動佛，亦名觀自在”。如何修證纔能達到呢？

（二）無相、無念、無住

這是《大乘起信論》、《金剛經》之重要理論，六祖慧能以此立爲法門，他說：“善知識！我此法門，從上已來。頓漸皆立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。”[2] 後之南禪宗亦遵循之。龐居士詩中亦多有，如：

有人有所知，有事有是非。聞道無相理，心執不生疑。五歲更不長，祇作阿孩兒。將拳口裹咬，百年不肯離。假花雖端正，究竟不充飢。都緣痴孩子，不識是權宜。如來無相理，有作盡皆非。(019)

耳聞無相理，眼空不受色。鼻嗅無相香，舌嘗無相食。身着無相衣，意隨無相得。心静越諸天，神清見彌勒。十方同一乘，無心記南北。(060)

不用苦多聞，看他彼上人。百億及日月，元在一毛塵。心但寂無相，即出無明津。若能如是學，幾許省精神。(111)

經體本無名，受持無色聲。心依無相理，真是金剛經。(142)

凡有相者，皆是虛妄，所以《金剛經》云：“如我解佛所說

① 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 913 頁下。
② 《壇經校釋》，中華書局 1997 年版，第 31～32 頁。

義，不應以三十二相觀如來。爾時世尊而説偈言：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。"① 包括佛所説的一切法，也都只是"權宜"，"方便"，"心依無相理，真是金剛經。"有相就有人我、是非、知見等等，"有人有所知，有事有是非"。因此，耳、眼、鼻、舌、身、意六識均要無相，"心但寂無相，即出無明津"，十二因緣中第一便是無明，破無明則能去有相。其有關"無念""無住"的詩如：

壁畫枉用色，不如脱空佛。住法比無住，陰中對白日。不信有無言，看取波羅蜜。(129)

外求非是實，無念自家珍。心外求佛法，總是倒行人。般若名尚假，豈可更依文。有相皆虚妄，無形實是真。(072)

一日復一日，百年漸漸畢。急急除妄想，無念成真佛。更莫苦攀緣，窺他世上物。忽然無常至，累劫出不得。(119)

"無住"即《金剛經》所謂"諸菩薩摩訶薩應如是生清净心，不應住色生心"② 之義。"無念"一詞，在佛教其他經典中偶爾也用，集中加以發揮的則是《大乘起信論》，將"無念"作爲心本體和最高境界的同義語，用以突出心的本然狀態爲"不動"的静態。《大乘起信論》云："若得無念者，則知心相生住异滅。以無念等故，而實無有始覺之异。以四相俱時而有皆無自立，本來平等同一覺故。"又云："無明迷故，謂心爲念。心實不動，若能

① 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 267 頁上。
② 同上，第 265 頁。

觀察知心無念，即得隨順入真如門故。"[1] 確立"無念爲宗"的原則，最早見於神會《荷澤大師顯宗記》，一開頭便説："無念爲宗，無作爲本。真空爲體，妙有爲用。"[2] 龐居士也説"外求非是寶，無念自家珍"，又説"急急除妄想，無念成真佛。更莫苦攀緣，窺他世上物"，無念就是要不外求、除妄想，去攀緣，如此纔能成真佛。大珠慧海禪師《頓悟入道要門論》也説："無念爲宗，妄心不起爲旨，以清凈爲體，以智爲用。"但與神會相比，慧海的"無念"又發生了顯著的變化，他説："但知一切處無心，即是無念也。得無念時，自然解脱。"[3] 即"無念"也就是"無心"，表明當時禪觀念已發生了變化。中唐"無心説"很盛，故龐居士詩中多用"無心"、"無生"發展"無念"和"無住"説。

（三）無心、無生

"無心"指斷除一切妄心，處於無著無礙之自由境界。《善慧大士語録》卷三《行路易十五首》之三云："無心真解脱，自性任縱横。"又，之四云："無用是無作，無作是無心。"[4] 杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》説："中唐以來的禪宗，多以般若'無心'爲認識論。'無心'的含義主要有二：一是以空觀視一切現象，給現實世界以空的本質；二是以泯滅愛憎等情欲爲主，并不排斥外境的客觀性及對它們的認識。"[5] 龐居士也很强調"無心"，如：

---

① 《大乘起信論校釋》，中華書局 1996 年版，第 33、117 頁。
② 《神會和尚話録》，中華書局 1996 年版，第 52 頁。
③ 《禪宗集成》第一册第 36、43 頁。
④ 《續藏經》第一輯第二編第 25 套第 1 册。
⑤ 江蘇古籍出版社 1995 年版，第 264 頁。

如來一真智，徧滿娑婆界。慇懃説方便，有人自不解。無處不生心，有處多貪愛。心王作黑業，教他口懺悔。口懺心不改，心口相違背。不服無心藥，病根終不差。著相求菩提，不免還他債。(039)

即以“無心”爲藥破“有”、除貪愛與著相，與大珠慧海所説：“如明鑒中雖無像，能見一切像，何以故？爲明鑒無心故。學人若心無所染，妄心不生，我所心滅，自然清净”① 是一致的。“無心”説的確是禪學的又一發展，因“無心”涵蓋了“無念”、“無相”、不起愛心、無憎心、無染心等概念，可謂直指人心。萬緣俱絶者，自然解脱。龐居士又云：

大乘一等義，本自無遮閉。凡夫着相求，心生有執滯。無心為真空，空寂為本體。無問亦無説，常照勿使發。佛子行到已，更莫愁來去。(044)

“空寂”，無諸相曰空，無起滅曰寂，《維摩經·佛國品》：“不著世間如蓮華，常善入於空寂行。”② 來去：指生死。古人例以“生來”、“死去”連文，因遂以來代生，以去代死。王梵志《生即巧風吹》云：“生即巧風吹，死須業道過。來去不相知，展脚陽坡卧。”③ 龐居士以“無心爲真空，空寂爲本體”，反對有相、執滯、生心，因爲心爲萬法所起之緣：

---

① 《頓悟入道要門論》，《禪宗集成》第1册第35頁。
② 《大正藏》第14册第538頁上。
③ 參項楚《王梵志詩校注》卷一，第115～117頁。

萬法從心起，心生萬法生。法生何日了，來去枉虛行。寄語修道人，空生有莫生。如能達此理，不動出深坑。(102)

佛亦不離心，心亦不離佛。心寂即菩提，心然即有物。物即變成魔，無即無諸佛。若能如是用，十八從何出。(103)

“十八”即合眼、耳、鼻、舌、身、意之六根，色、聲、香、味、觸、法之六塵，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識之六識，名爲十八界。由於“萬法從心起，心生萬法生”，生有則有物，有物則成魔，因此，心要生空莫生有，即要無心。又云：

學佛作夢事，不須論地獄。天堂總越却，六識為僮僕。心心無所住，處處塵不著。五道絶人行，無心是極樂。空裏見優曇，衆生作橋彴。(052)

欲得真成佛，無心於萬物。心如境亦如，真智從如出。定慧等莊嚴，廣演波羅蜜。流通十方界，諸有不能疾。報汝學道人，秖麼變成佛。(062)

久種善根深，同塵塵不侵。非關塵不染，自是我無心。無心心不起，超三越十地。究竟真如果，到頭秖箇是。(094)

但自無心於萬物，何妨萬物常圍繞。鐵牛不怕師子吼，恰是木人見花鳥。木人本體自無情，花鳥逢人亦不驚。心境如如秖箇是，何慮菩提道不成。(164)

十方國土皆吾宅，長者大門常日開。有識名人守院外，無心入理見如來。(179)

“夢事”，佛教認爲世間一切虚幻不實，猶如夢事。而龐居士把學佛也當作夢事一樣虚幻不實，認爲無心就是極樂世界。“十地”，菩薩修行漸近於佛的十種境地。這種無心又近於無情，故以鐵牛、木人爲喻。以木人爲喻早有，如永嘉大師《證道歌》云：“誰無念誰無生，若實無生無不生。喚取機關木人問，求佛施功早晚成。”① 龐居士又有詩：“黄葉飄零化作塵，本來非妄亦非真。有情故宅含秋色，無名君子湛然春。”（173）有情便有種種痛苦，不能解脱。在龐居士看來，無心能超三界越十地，免生死，就不用説出地獄了，故他説“無心入理見如來”。他又多説“無生”、“無生智”、“無生理”、“無生忍”：

欲得速成佛，秖學無生忍。非常省心力，當時煩惱盡。七寶藏門開，智能無窮盡。廣演波羅蜜，無心可鄙吝。只恐着有人，愚痴自不信。(053)

心王不能了，何不依真智。一吼百獸伏，盡見無生理。無生理甚寛，無心無可看。非内外中間，非生死涅槃。諸法無住處，遨游神自安。(071)

“無生”，不生不滅的意思，也是涅槃之真理，大珠慧海禪師《頓悟入道要門論》解釋説：“以無生故，即一切色性空。色性空故，即萬緣俱絶。萬緣俱絶者，即是心行處滅。”“世若有人，志修究竟解脱，證無生法忍者，即永離三界，不受後有。不受後有

① 《景德傳燈録》卷三十，《佛藏要籍選刊》第13册第764頁。

者，即證法身。法身者，即是佛身。"① "無生忍"，就是把心安住在不生不滅的道理上，"忍"就是把心安住在道理上而不再動搖的意思。龐居士説學無生忍是速成佛的快捷方式。龐居士又云：

惟有一門無鑰匙，伸縮低昂説是非。但能宣得無生理，善巧方便亦從伊。(182)

人有一卷經，無相亦無名。無人能轉讀，有我不能聽。如能轉讀得，入理契無生。非論菩薩道，佛亦不勞成。(076)

無生法可謂是最高，也是最簡單的法門了，若能證得無生理，"善巧方便亦從伊"，就能自由自在了，"非論菩薩道，佛亦不勞成"。第二首與寒山《一生慵懶作》立意同，"一生慵懶作，憎重只便輕。他家學事業，余持一卷經。無心裝褾軸，來去省人擎。應病則説藥，方便度衆生。但自心無事，何處不惺惺。"項楚師説："此'一卷經'者，既無褾軸，又省擎持，實則并無其物，乃是詩人心中之佛性也。"② 龐居士之"一卷經"亦是如此。

（四）隨緣任運

龐居士將禪理之悟貫穿於實際生活中，則表現爲隨緣任運的生活態度，他説：

無貪勝布施，無痴勝坐禪。無瞋勝持戒，無念勝求緣。盡見

① 《禪宗集成》第一册第 40、44 頁。
② 參項楚《寒山詩注》，第 642～645 頁。

凡夫事，夜來安樂眠。寒時向火坐，火本實無烟。不忌黑闇女，不求功德天。任運生方便，皆同般若船。若能如是學，功德實無邊。(016)

“無貪”“無痴”“無瞋”“無念”是佛教修行的基本要求，若能真正實行，則修行之事畢矣。“功德天”“黑暗女”典出《大般涅槃經》卷十二：“功德天言：‘（黑暗女）實是我妹。我與此妹行住共俱未曾相離，隨所住處，我常作好，彼常作惡；我常利益，彼常作衰。若愛我者，亦應愛彼；若見恭敬，亦應敬彼。……凡夫愚人不知老病死等過患，是故貪受生死二法。”[①] 這對姐妹代表了事物的兩個方面，和《老子》“禍兮福之所倚，福兮禍之所伏”[②] 所表現的哲理相似，禪林中常用來表示不墜二邊或本體不二之意。如僧鳳（貞觀中人）《書遺文後》：“苦哉黑暗女，樂矣功德天。智者俱不受，愚夫納二邊。我奉能仁教，歸依彌勒前。願闡摩訶衍，成就那羅延。”[③]《五燈會元》卷六《九峰道虔禪師》：“曰：‘離此二途，如何是本體？’師曰：‘本體不離。’曰：‘爲甚麽不離？’師曰：‘不敬功德天，誰嫌黑暗女。’”[④] 龐居士用以表達不執着、煩惱即菩提之意，“不忌黑闇女，不求功德天”，任運而生方便，這便是到達彼岸之般若船。此詩立意與寒山《無瞋即是戒》“無瞋即是戒，心净即出家。我性與汝合，一切法無差”同[⑤]。又云：

① 北凉天竺三藏曇無讖譯，《佛藏要籍選刊》第5册第903頁。
② 第五十八章，見《二十二子》，上海古籍出版社1990年版，第7頁上。
③ 《全唐詩》卷808，上海古籍出版社1986年版，下册第1985頁上。
④ 中華書局1997年版，中册第306頁。
⑤ 參項楚《寒山詩注》第811～812頁。

世人重珍寶，我則不如然。名聞即知足，富貴心不緣。唯樂簞瓢飲，無求藻鏡銓。飢食西山稻，渴飲本源泉。寒披無相服，熱來松下眠。知身無究竟，任運了殘年。(033)

世人重名利，余心總不然。束薪貨升米，清水鐵鐺煎。覺熟捻鐺下，將身近畔邊。時時拋入口，腹飽肚無言。(108)

"簞瓢飲"典出《論語·雍也》："子曰：'賢哉！回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！'"① "西山"用《史記·伯夷列傳》伯夷、叔齊隱西山（首陽山）之典。"無求藻鏡銓"指不作官、不求功名，"本源泉"這裏指佛法。前半立意與王梵志《世人重金玉》："世人重金玉，余希衣内寶。細細辭名利，漸漸遠囂塵。貪痴日日滅，智境朝朝新。語你世上漢，阿堵是良田"② 同。一切不外求，不攀緣，不求功名利禄，飲佛法之泉，任運而行，何必求佛呢？又云：

世人重珍寶，我貴刹那静。金多亂人心，静見真如性。性空法亦空，十八絶行踪。但自心無礙，何愁神不通。(099)

心無外物纏繞，便能"静見真如性"，自心無礙，得神通何難？《宗鏡録》卷十此五評詩："如此解者，方入宗鏡之中。所有施爲皆入律行，自然成辦一切佛事。"③ 錢鍾書引龐居士此詩，

① 《十三經注疏》，中華書局1980年版，下册第2497頁。
② 項楚《王梵志詩校注》卷七，第858～859頁。
③ 《大正藏》第48册第494頁下。

也説："蓋静心照物，宿命記持，種種分别，皆隨定力，悟心得道，既入佛位，萬行莊嚴，如大摩尼珠具十種性，若純取事相變幻，認爲神通，有違真趣，能障般若。"① 都高度評價了龐居士此詩之證悟境界。龐居士亦有表現禪悟之詩，如：

心如即是坐，境如即是禪。如如都不動，大道無中邊。若能如是達，所謂火中蓮。(123)

"如"，又作如如、真如、如實等，即一切萬物真實不變之本性。"火中蓮"，比喻希有、難得之物，此詩中喻解脱。典出《大般涅槃經》卷五："又解脱者名爲希有。譬如水中生於蓮花非爲希有，火中生者是乃希有，有人見之便生歡喜，真解脱者亦復如是，其有見者心生歡喜。彼希有者喻真解脱，真解脱者即是如來，其如來者即是法身。"② 在龐居士看來，坐禪并不在形式，而在其内容，"心如即是坐，境如即是禪"，只要如如不動，便能解脱。

此外，龐居士有"六慚愧"組詩：

慚愧好心王，生在蓮華堂。恒持般若劍，終日帶浮囊。常懷第一義，外國賴恩光。五百長者子，相隨歸故鄉。(112)

慚愧好意根，無自亦無他。無自身無垢，無他塵不加。常居清净地，知有不能過。舊時惡知識，總見阿彌陀。(113)

---

① 《談藝録》六〇《隨園非薄滄浪》補訂二，中華書局 1984 年版，第 198 頁。
② 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 861 頁。

慚愧好舌根，常開大道門。世間三有事，實是不能論。相逢唯説道，更莫叙寒温。了知世相假，俗體也徒煩。(114)

慚愧一雙耳，常思解脱聲。若論俗語話，實是不論聽。聞財耳不納，聞色心不生。不受有無語，何慮不惺惺？(115)

慚愧一雙眼，曾見數般人。端正亦不愛，醜陋亦不瞋。當頭异國色，何須妄起塵。低頭自形相，都無一處真。身心如幻化，滿眼没怨親。(116)

慚愧一軀身，梵號波羅柰。被賊一群使，尋常不自在。亦名為枯井，亦名為鞲袋。亦名朽故宅，亦名幻三昧。佛罵作死尸，乘尸渡大海。大海元無水，死尸非是船。熟看世上事，總是假因緣。若了身心相，空裏任横眠。具此六慚愧，實是不求天。(117)

感激自己有好心、意、舌、耳、眼、身，能無我、無執、無相，空寂無爲、隨緣任運，集中表現了龐居士之禪理證悟。“三有事”，或指三事，即無念、無知、無見，《南陽和尚問答雜徵義》：“問：‘云何三事不生？’答：‘心不生即無念，智不生即無知，慧不生即無見。通達此理，是即解脱。’”① 龐居士“六慚愧”，每首均以“慚愧”爲頭，與傅大士《獨自詩》、《行路難》在形式上相似。

總之，龐居士之修行證悟，目的在於解脱，任運自如。爲達到此目的，在龐居士看來，關鍵就是要悟空，而且要真空，悟空的具體途徑就是無相、無念、無心、無生、無求、隨緣任運等

① 《神會和尚話録》，中華書局 1996 年版，第 121～122 頁。

等。雖然他的每首詩都表達得十分具體，但從整體來看，亦有其體系。

二、勸　諭

龐居士之詩偈宣傳禪學者多，其内容豐富。西明寺本《跋》云："世之參禪，談苦空，索言語，欲至於佛。此心即佛，貪瞋未息，何修成佛？苟求言語，去佛愈遠。昔居士龐公，隱於郡城之南，參請悟徹，究竟實際。蓋求其所得，曰'心空及第歸'，則心寂矣。曰'我無是心'，則心不瞋矣。至於弃貲弗顧，則心不貪矣。以此詣佛，是豈但索諸言語而已？雖然不假言說，而又有言說，故垂語録偈頌於世，俾來者知所向。"龐居士勸世之詩甚多，他宣揚佛教人人均可成佛，給人們以信心：

如來大慈悲，廣演菠蘿蜜。了知三界苦，慇懃勸君出。得之不肯修，實是頑皮物。他是已成佛，汝是當成佛。當成自不成，是誰之過失。已後累劫苦，莫尤過去佛。(025)

"了知"即明知，確知。《持世菩薩》："少戀榮華，了知是患。"① "三界"，指衆生所居之欲界、色界、無色界。慇懃：殷切叮嚀、致意。王梵志《好住四合舍》："好住四合舍，殷勤堂上妻。無常煞鬼至，火急被追催。"② "頑皮物"即頑皮之人，與寒山"肯信有因果，頑皮早晚裂"之"頑皮"同。"頑皮"本義是

---

① 項楚《敦煌變文選注》，巴蜀書社1990年版，第594、599頁。
② 項楚《王梵志詩校注》卷二，第235～237頁。

厚硬之皮，亦雙關冥頑不靈之義，好比説厚臉皮，爲不知羞愧之義。佛教亦以“頑皮”比喻對佛法的冥頑不靈[①]。龐居士説你是當成佛之人，就看你修不修佛法，修之則成。龐居士對禪林及世俗之弊雖多有批判，但同時亦指出改正之方法。因此，他的詩偈往往將勸、譏與修行之法融爲一體，用心極爲良苦。具體有以下幾個方面：

（一）除三毒

貪、瞋、痴三種煩惱，一切煩惱中最爲猛利，爲一切煩惱之根本，能長劫毒害衆生身心，故名爲毒。貪毒，謂貪取一切順情之境；瞋毒，謂瞋怒一切違情之境；痴毒，謂迷困一切事理之法。《大智度論》卷三一説：“我所心生，故有利益我者生貪欲，違逆我者而生瞋恚，此結不從智生，從狂惑生故，是名爲痴。三毒爲一切煩惱之根本，亦由吾我。”[②] 所以，龐居士要人們除三毒，其有詩云：

睡来展脚睡，悟理起題詩。詩中無别意，唯勸破貪痴。貪瞋痴若盡，便是世尊兒。無煩問師匠，心王應自知。(107)

心王：“心”爲認識作用之主體，一身之主宰，故喻之爲王，稱爲“心王”。《大般涅槃經》卷一：“是身如城，血肉筋骨，皮裹其上，手足以爲却敵樓櫓，目爲竅孔，頭爲殿堂，心王處中。”[③] 龐居士以一個先悟者之身份，勸諭未悟者，使人信賴。

① 參項楚《寒山詩注》第155頁。
② 《大正藏》第25册第286頁下。
③ 《佛藏要籍選刊》第5册第835頁中。

又：

日輪漸漸短，光陰一何促。身如水上沫，命似當風燭。常須慎四蛇，持心捨三毒。相見論修道，更莫著淫欲。淫欲暫時情，長劫入地獄。縱令得出來，异形人不識。或是成四足，或是總無足。可惜好人身，變作醜頭畜。今日預報知，行行須努力。(003)

“水上沫”，典出《維摩詰經·方便品》：“是身如聚沫，不可撮摩。是身如泡，不可久立。是身如焰，從渴愛生。是身如芭蕉，中無有堅。”① “當風燭”，與王梵志《身如內架堂》“身如內架堂，命似堂中燭。風急吹燭滅，即是空堂屋”② 之“堂中燭”同義，以風燭譬喻生命危脆短促，乃古人習語。四蛇：即四大，人身爲地、火、水、風合和而成，如四毒蛇。《大般涅槃經》卷第二十三：“是故菩薩觀是四大與四毒蛇同其種性。復次善男子，菩薩摩訶薩觀是四大如四毒蛇。云何爲觀，是四毒蛇常伺人便。”③ 又，《金光明最勝王經》卷第九：“地水火風共成身，隨彼因緣招异果。同在一處相違害，如四毒蛇居一篋。此四大蛇性各异，雖居一處有升沉。或上或下遍於身，斯等終歸於滅法。於此四種毒蛇中，地水二蛇多沉下。風火二蛇性輕舉，由此乖違衆病生。”④《摩訶止觀》卷第五對“四大”與三毒作了區別：“四

① 《佛藏要籍選刊》第5册第777頁中。
② 項楚《王梵志詩校注》卷一，第223頁。
③ 北凉天竺三藏曇無讖譯，《佛藏要籍選刊》第5册第967中。
④ 大唐三藏沙門義净譯，《大正藏》第16册第665頁。

大是身病，三毒是心病，以其等故情中不覺。今大分俱觀衝擊脉藏，故四蛇偏起致有患生，無量諸業不可稱計，散善微弱不能令動。"[①] 所以龐居士說"常須慎四蛇，持心捨三毒"，前句就人身體而言，後句則指修心。詩後半與寒山《可畏輪迴苦》"可畏輪迴苦，往復似翻塵。蟻巡環未息，六道亂紛紛，改頭換面孔，不離舊時人。速了黑暗獄，無令心性昏"立意同。"异形人不識"即寒山"改頭換面孔"，謂在生死輪迴中托生爲相貌不同之其他衆生。敦煌遺書斯三七二八號韵文："三界衆生多愛痴，致令煩惱鎮相隨。改頭换面無休日，死去生來没了期。饒俊須遭更姓名，任奸終被變形儀。直教心裏分明着，合眼前程物（總）不知。"[②] 以生死輪迴之説勸諭衆生，是佛教的慣用手法。又：

欲得真醍醐，三毒須去除。嗅無酥酪氣，自見如意珠。劫火燒不然，泛海浪中浮。昔日强索者，今日作他奴。(078)

醍醐，上等藥品，此喻佛性。《大般涅槃經》卷十四："譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者，衆病皆除，所有諸藥，悉入其中。……言醍醐者，喻於佛性；佛性者，即是如來。"[③] 寒山有詩："醍醐與石蜜，至死不能嘗。"[④] 如意珠，即"摩尼珠"之异譯，亦喻佛性，王梵志詩："唯有如意珠，擦渠不肯賣。"[⑤] 要得佛

① 《佛藏要籍選刊》第 11 册第 61 頁中。
② 參項楚《寒山詩注》第 547～548 頁。
③ 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 917 頁上。
④ 項楚《寒山詩注》第 65 頁。
⑤ 項楚《王梵志詩校注》第 814 頁。

法，首先就是要去除三毒，并用佛教輪迴觀念給予警示。

佛有一等慈，有人心不知。一切皆平等，貧富總憐伊。富者你莫貪，貧者你莫痴。無貪心自静，無痴意莫思。(091)

若能相用語，教君一個訣。捻取三毒箭，一時總拗折。田地成四空，五狗牙總缺。色蘊自消亡，六賊俱磨滅。閻羅成法王，羅刹成菩薩。勿論己一身，舉國一時悦。(041)

五狗，即色、受、想、行、識五蘊。六賊，即六識。閻羅，地獄之王。法王，指佛，佛爲法中王。羅刹，地獄吃人之惡鬼。若能去除三毒，觀世間“一切皆平等”，則無閻羅、羅刹，成佛、成菩薩又有何難。

(二) 持戒與忍辱

持戒，即歸依佛教者所應遵守的規範，在佛典中規定甚繁，最基本的是不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不飲酒五戒。龐居士云：

先須持五戒，方始得人身。有財將布施，身即不窮貧。若行十善業，聞道得天人。天人生滅福，來去如車輪。有為接梵世，不及一毫真。更欲談玄妙，慮恐法王瞋。(028)

法中王，對佛的尊稱。《無量壽經》卷下：“佛爲法王，尊超衆聖，普爲一切人天之師。”① 又，《維摩詰經·佛國品》：“已於

① 《佛藏要籍選刊》第5册第815頁中。

諸法得自在，是故稽首此法王。"[1] 寒山詩"我今稽首禮，無上法中王"[2]亦同。龐居士說"先須持五戒，方始得人身"，即强調持戒的重要性。

忍辱，六波羅蜜之一，十波羅蜜之一，即受他人之侮辱惱害等而不生瞋心，或自身遇苦而不動心，證悟真理，心安住於理上。

覺他欲打你，着脚即須抽。已後再相見，他羞我不羞。忍辱第一道，歷劫無冤仇。此是無生縣，不屬涅槃洲。(086)

罵他無便宜，不應却得穩。無瞋神自安，罵他還自損。忍得有法利，罵他還折本。瞋喜同一如，遁世不悶悶。(087)

此二首與寒山"有人來罵我，分明了了知。雖然不應對，却是得便宜"[3] 立意相同。遁世不悶悶，典出《周易·乾·文言》："不成乎名，遁世無悶，不見是而無悶，樂則行之，憂則違之。確乎其不可拔，潛龍也。"[4] 龐居士又云："無事被他罵，佯佯耳不聞。舌亦不須動，心亦不須瞋。關津無障礙，即是出纏人。"下層民衆常爲生活瑣事而打罵，龐居士所説雖有"阿 Q 精神"，但也不失爲一種消解矛盾的有效方式之一。

（三）天堂與地獄

雖然佛教講天堂地獄，但重自心修證的禪師們却對此是否定

① 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 775 頁下。
② 項楚《寒山詩注》第 471～472 頁
③ 同上，第 717 頁。
④ 《十三經注疏》，上册第 15 頁下。

的。龐居士有多首詩認爲天堂地獄乃一心所造，如云：

心王若解依真智，一切有無俱遣弃。身隨世流心不流，夜來眼睡心不睡。天堂地獄總無情，任運幽玄到此地。(167)

仰手是天堂，覆手是地獄。地獄與天堂，我心都不屬。化城猶不止，豈況諸天福？一切都不屬，曠然無所求。(090)

“身隨世流心不流，夜來眼睡心不睡。”與傅大士《頌二首》“空手把鋤頭，步行騎水牛。牛從橋上過，橋流水不流”表達上相似。化城，法華七喻之一，《妙法蓮華經·化城喻品》：“譬如五百由旬險難惡道曠絶無人怖畏之處，若有多衆，欲過此道至珍寶處。有一導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，將導衆人欲過此難。所將人衆，中路懈退，白導師言：‘我等疲極而復怖畏，不能復進，前路猶遠，今欲退還。’導師多諸方便，而作是念，此等可愍，云何捨大珍寶而欲退還？作是念已，以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城。告衆人言：‘汝等勿怖，莫得退還，今此大城，可於中止隨意所作，若入是城快得安隱，若能前至，寶所亦可得去。’是時疲極之衆，心大歡喜……如來方便之力，於一佛乘分別説三，如彼導師爲止息故化作大城，既知息已而告之言寶處在近。此城非實，我化作耳。”① 天堂地獄亦爲佛之化城也。《妙法蓮華經玄義》卷一上：“釋論云：三界無別法，唯是一心作，心能地獄心能天堂，心能凡夫心能賢聖。”② 大珠慧海

① 《佛藏要籍選刊》第5册第737～738頁。
② 隋智顗説。《佛藏要籍選刊》第5册第794頁下。

禪師《頓悟入道要門論》也説："爲隨心所造一切惡業，即有地獄。若心無染，自性空故，即無地獄。"① 龐居士説得很形象，"仰手是天堂，覆手是地獄"，天堂與地獄就如仰手與覆手，只在一念之差，一心之迷悟。"心王若解依真智，一切有無俱遣弃"，則"地獄與天堂，我心都不屬"，也就無天堂與地獄。

（四）禪與净土

净土也是在我國極爲流行的信仰。所謂净土，指清净的佛土。又作清净土、清净國土、清净佛刹、妙土、佛國等。相對於世俗衆生所居的"穢土"，故謂之爲"净土"。主要有阿彌陀佛的西方净土、阿閦佛的東方妙喜净土、彌勒兜率天净土、觀世音净土等等。我們從日本學者冢本善隆對龍門造像的調查中，可以看到在民間有釋迦、彌勒、多寶、定光、無量壽、阿彌陀、觀世音等造像②，其流行亦可想而知。禪宗以直指人心，見性成佛爲宗旨，以佛心傳心，只修行心地，自分覺知。故不見一物名爲見道，不行一物名爲行道。唯守本來面目，顯自己本分，不拘泥善惡因果之差别，安住無住空寂之心，若至無念無想，本來真性頓顯，稱爲成佛。因此，禪宗多反對净土，六祖慧能則表現得十分宣明，在《壇經》中多次表明：

使君！東方人但净心無罪，西方人心不净有愆。迷人願生東方、西方者，所在處，并皆一種。心但無不净，西方去此不遠；心起不净之心，念佛往生難到。……使君！但行十善，何須更願

① 《禪宗集成》第 1 册第 41 頁下。
② 《支那佛教史研究·北魏篇》第 380 頁，清水弘文堂 1969 年。

往生；不斷十惡之心，何佛即來迎請。若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遥，如何得達？

大師曰："自性迷，佛即衆生；自性悟，衆生即是佛。慈悲即是觀音，喜舍名為勢至，能净是釋迦，平真是彌勒。人我是須彌，邪心是大海，煩惱是波浪，毒心是惡龍，塵勞是魚鱉，虚妄即是神鬼，三毒即是地獄，愚疑即是畜生，十善是天堂。……三毒若除，地獄一時消滅，内外明徹，不异西方。不作此修，如何到彼？"

大師言："善知識！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人；在家若修行，如東方人修善。但願自家修清净，即是西方。"①

六祖之弟子石頭希遷亦是反對净土的，《祖堂集》卷四《石頭和尚》記："侍者去彼問：'如何是解脱？'師曰：'阿誰縛汝？''如何是净土？'師曰：'阿誰垢汝？'"雖未見馬祖道一反對净土之話，但其弟子們常有反對净土的言論，龐居士便是其中之一。龐居士參馬祖、石頭二大師，其反對净土是十分宣明的：

1. 明確提到净土或佛土的詩如：

寅朝飲稀飯，飯後兩束薪。貨得二升米，支我有餘身。身無饑火逼，安余無相神。神安佛土净，内外絶埃塵。無間説般若，豁達啓關津。火燒家計盡，全成無事人。(036)

一念心清净，處處蓮花開。一花一净土，一土一如來。

① 《壇經校釋》第65～67、71頁。

(159)

難復難，持心離欲貪涅盤，一向他方求净土，若論實行不相關。枉用工夫來去苦，畢竟到頭空色還。(190)

"神安佛土净"、"一念心清净"顯然是對《維摩詰經》"若菩薩欲得净土，當净其心，隨其心净，則佛土净"[1] 唯心净土思想的繼承。所以，龐居士説："一向他方求净土，若論實行不相關。"馬祖另一弟子大珠慧海亦持此觀點，《景德傳燈録》卷二十八《越州大珠和尚語》："若心清净，所在之處皆爲净土。譬如生國王家，決定紹王業。發心向佛道，是生净佛國。其心若不净，在所生處皆是穢土。净穢在心，不在國土。"[2] 龐居士具體説神安即是净地，清净即净地。又有詩云：

迷時三界有，悟即出羃纏。心無六入迹，清净達本源。地獄成净土，招手别諸天。報語三塗宅，共你更無緣。非論早與晚，悟理即無邊。(122)

山中失却心，任運騰騰語。語即説空空，空中無蛇鼠。有心波浪起，無心是净土。净土生真佛，佛還傳佛語。佛能度衆生，衆生是佛母。(070)

"六入"即眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，或色、聲、香、味、觸、法等六境，"無六入"亦即無心之義。"本源"即清净自

---

① 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 776 頁下。參劉長東著《晋唐彌陀净土信仰研究》，巴蜀書社 2000 年版，第 435～436 頁。
② 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 747 頁下。

性，亦稱佛性等。如寒山詩云："早須返本源，三界任緣起。清净入如流，莫飲無明水。"① 又如神會之弟子在《大乘頓教頌序》中說："入法界者了乎心，達本源者見乎性。性静則法身自現，心如則道體斯存。"② "清净"即遠離惡行，斷除煩惱，不受污染，稱爲清净。無六入之迹，達於佛性，則地獄亦爲净土。龐居士之云"無心是净土"，則明顯是對維摩詰唯心净土的發展。又云：

世上說佛國，此去十萬里。大海渺無邊，動即黑風起。往者雖千萬，達者無一二。忽遇本來人，不在陰陽裏。(202)

此詩明確反對净土，因此也常遭到後世净土人士的批評。

2. 明確提到西方的詩如：

知余轉般若，見余轉金剛。合掌恭敬了，不動見空王。亦勝生命施，亦勝坐天堂。亦勝五臺供，亦勝求西方。於住而無住，其福不可量。有為如夢幻，無相契真常。(024)

識若不受塵，心亦不顛狂。妙智作心師，名為破有王。須臾證六度，動用五種香。此即真極樂，亦是真西方。釋迦無量壽，同居此道場。(056)

世間最上事，唯有修道强。若悟無生理，三界自消亡。蘊空妙德現，無念是清涼。此即彌陀土，何處覓西方。(097)

① 項楚《寒山詩注》第601～604頁。
② 《神會和尚話録》，中華書局1996年版，第52頁。

教君殺賊法，不用苦多方。慧劍當心刺，心亡法亦亡。心亡極樂國，法亡即西方。賊為象馬用，神自作空王。(110)

“空王”即佛之异名。“真常”謂如來之法真實常住，《楞嚴經》卷四：“世尊諸妄一切圓滅，獨妙真常。”① “般若”意譯爲慧、智能、明。又爲六度——即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智能等六波羅蜜之一，後譯爲智行，以福行助成智行，依智行而斷惑證理，渡生死海也，稱爲“諸佛之母”。“無住”即《金剛經》“諸菩薩摩訶薩應如是生清凈心，不應住色生心”②。龐居士認爲以般若之智，“無生”“無念”“不受塵”便能“契真常”，此便是凈土、天堂。“教君殺賊法”與拾得詩“左手握驪珠，右手執慧劍。先破無明賊，神珠自吐焰”③ 構思亦似。慧劍：謂智能，以智能能斬斷一切煩惱，故喻之爲劍。龐居士不僅要殺煩惱，而且要殺心。“心亡極樂國”，還是提倡無心凈土，實際上就是無凈土。

3. 明確提到彌陀、阿彌陀的詩如：

十方同一等，此是真如寺。裹有無量壽，本來無名字。凡夫不入理，心緣世上事。乞錢買瓦木，蓋他虛空地。却被六賊驅，背却真如智。終日受艱辛，妄想圖名利。如此學道人，累劫終不至。(017)

惡心滿三界，口即念彌陀。心口相違背，群賊轉轉多。一塵

① 《大正藏》第十九册第 121 頁中。
② 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 265 頁。
③ 項楚《寒山詩注》第 902～904 頁。

起萬境，倏忽遍娑婆。色聲求佛道，結果盡成魔。(101)

慚愧好意根，無自亦無他。無自身無垢，無他塵不加。常居清净地，知有不能過。舊時惡知識，總見阿彌陀。(113)

慚愧好舌根，常開大道門。世間三有事，實是不能論。無求乃法眼，有念却成魔。無求復無念，即是阿彌陀。真如共菩薩，總秖較無多。(114)

四性同一舍，三身同一室。一切惡知識，終見彌陀佛。(152)

説事滿天下，入理實無多。常被有為縛，何日見彌陀。(156)

“無量壽佛”即彌陀，又意譯爲無量光，爲西方極樂世界的教主。他以觀世音、大勢至兩大菩薩爲脅侍，在極樂净土實踐教化、接引衆生的偉大悲願。《觀無量壽經》説：“無量壽佛住立空中，觀世音、大勢至是二大士侍立左右，光明熾盛不可具見，百千閻浮檀金色不得爲比。”① 龐居士反對著心求佛，以相求佛，提倡無求、無念。延壽在論述“故知萬事無不由心者，但證自心言下成聖，若不識道具相奚爲”② 時，即以龐居士“色聲求佛道，結果反成魔”爲證據之一。

4. 彌勒

外若絶攀緣，歡喜常現前。本來何所得，吉祥自現形。空生

① 《大正藏》第 12 册第 342 頁下。
② 《宗鏡録》卷十五，《大正藏》第 48 册第 497 頁中。

稱長老，燃燈常照明。彌勒是同學，釋迦是長兄。神通次第坐，無勞問姓名。名相有差别，法身同一形。(043)

耳聞無相理，眼空不受色。鼻嗅無相香，舌嘗無相食。身着無相衣，意隨無相得。心静越諸天，神清見彌勒。十方同一乘，無心記南北。(060)

第一首與寒山《常聞釋迦佛》"常聞釋迦佛，先受然燈記。然燈與釋迦，只論前後智。前後體非殊，异中無有异。一佛一切佛，心是如來地"① 立意亦同。"然燈"指然燈佛，亦譯錠光佛、普光佛等，釋迦牟尼前身由然燈佛授予未來成佛之記。龐居士反對以相求佛，他認爲"名相有差别，法身同一形"。

5. 阿閦佛

常聞阿閦佛，擬向東方討。今日審思惟，不動自然到。語汝守門奴，何須苦煩躁。我奏父王知，與汝改名號。破却有為功，顯示無為道。(046)

"阿閦佛"即東方妙喜净土或不動如來净土。依佛典所載，若有人勤修六波羅蜜行，諷誦《阿閦佛德號法經》，且發願往生其國者，臨壽終時，阿閦佛即念其人，令得所願。此在《維摩詰所説經·見阿閦佛品》中描述爲："有國名妙喜，佛號無動，是維摩詰於彼國没而來生此。舍利弗言：'未曾有也。世尊，是人乃能捨清净土，而來樂此多怒害處？'維摩詰語舍利弗：'於意云

① 項楚《寒山詩注》，中華書局 2000 年版，第 622～626 頁。

何，日光出時與冥合乎？’答曰：‘不也，日光出時即無衆冥。’維摩詰言：‘夫日何故行閻浮提？’答曰：‘欲以明照爲之除冥。’維摩詰言：‘菩薩如是。雖生不净佛土爲化衆生故，不與愚闇而共合也。但滅衆生煩惱闇耳。’是時大衆渴仰，欲見妙喜世界無動如來及其菩薩聲聞之衆。佛知一切衆會所念，告維摩詰言：‘善男子，爲此衆會，現妙喜國無動如來及諸菩薩聲聞之衆。’”[①]并顯現了其世界。龐居士也反對求阿閦佛，在他看來，能“破却有爲功，顯示無爲道”，就没有其他佛可求了。

此外，龐居士詩也反對供文殊菩薩。相傳文殊化身在中國清涼山（又稱五臺山），常有神奇顯現，求之也甚爲靈驗，故朝拜者衆多，香火旺盛。唐代帝王就多次派人去五臺山禮拜，如釋不空：“肅宗厭代，代宗即位，恩渥彌厚。……（大曆）四年冬，空奏天下食堂中置文殊菩薩爲上座，制許之。……五年夏有詔，請空往五臺山修功德。於時彗星出焉，法事告終，星亦隨没。秋，空至自五臺，帝以師子驄并御鞍轡遣中使出城迎入，賜沿道供帳。”[②] 則其時民間信仰之風便可想見。甚至有外國僧人因禮五臺山未能如願而發出了“願身死作中華鬼，來生得見五臺山”[③] 的弘誓。龐居士亦反對之，有詩如：

香山有栴檀，寶山無伊蘭。金山照毛頭，毛頭百億寬。净心空室坐，妙德四方安。空生知内外，相事付阿難。如能達此理，

---

① 《佛藏要籍選刊》第5册第793頁，上海古籍出版社1994年版。

② 《宋高僧傳》卷一，第9頁。

③ 《長安辭》四首之四，任半塘編著《敦煌歌辭總編》，上海古籍出版社1987年版，第885頁。

無處即泥洹。(040)

慈悲説斯法，現疾為衆生。純陀獻後供，妙德亦同行。名相有差別，法身同一形。化身千萬億，方從立空名。不須執有法，圓通最大精。(061)

四大本無情，清虛無色聲。達人悟空理，知法本無生。諸佛常現前，妙德亦同行。無無無障礙，心牛不肯耕。(083)

大海森無涯，衆生自著枷。無求出妙德，心生勞算沙。(158)

無思無念是真空，妙德發身自見中。應機接物契真智，十方世界總流通。通達無我無人法，人法不見有行踪。神識自然無罣礙，廓州沙界等虛空。不假坐禪持戒律，超然解脱豈勞功。(161)

空中自見清涼月，一光普照娑婆徹。此光湛然無去來，不增不減無生滅。爾是妙德現真身，剎那不起恒沙劫。無邊無進如虛空，虛空無邊不可說。(163)

妙德：文殊師利菩薩之義譯，智能第一。空生：須菩提之譯名，解空第一。阿難：即阿難陀，多聞第一，《付法藏因緣傳》："摩訶迦葉垂涅槃時，以最勝法付囑阿難。"① 純陀，佛入滅前，對佛行最後供養者。《大般涅槃經》卷第二："爾時大衆聞佛世尊普爲大會，受於純陀最後供養，歡喜踴躍，……已受汝最後供養，令汝具足檀波羅蜜。"② 龐居士認爲"净心"、"無思無念"、

① 《大正藏》第50册第297頁。
② 《佛藏要籍選刊》第5册第840頁上。

“悟空”等便是文殊妙德。

禪宗重視内心的證悟，反對一切外在着相、一切外求。權德輿《唐故洪州開元寺石門道一塔銘并序》説馬祖：“大抵去三就一，捨權以趨實。示不遷不染之性，無差別次第之門。常曰：‘佛不遠人，即心而證；法無所著，觸境皆如，豈在多歧，以泥學者？’”[①] 所謂“去三就一”即捨三乘，而趨一乘，强調“即心而證”、“觸境皆如”，即佛在心，在日用之中。馬祖認爲佛所説一切法都是“黄葉止啼”而已，反對一切外求，龐居士正是發揚了馬祖這種精神。所以，明朱時恩《居士分燈録》卷上《龐居士傳》贊曰：“馬駒四脚踏殺天下，老龐一口吸盡西江。這兩個老漢把佛祖以來相傳家活蕩費無遺，令後代兒孫一貧如洗，又豈止弃家珍沉湘漢而已哉？”[②] 而且龐居士詩歌多爲警勵流俗之作，故涉及民間信仰者亦多。他反對凈土、天堂等觀念，目的在於反對人們對這些觀念的執着，要讓人們“明心見性”。他只不過是把自己認爲好的修行方法傳授給民衆而已，與宗派之争無關，故歷代修凈土者亦把龐居士當作楷模。（爲與詩歌對照之便，我們將凈土文獻中有關龐居士的資料附於後。）

從以上所舉，可以看出龐居士的詩偈較爲系統而全面地反映了他那個時代禪的觀念、修行方式以及民間宗教信仰，在對僧、俗修行中存在的弊端予以深入批判的同時，又給予具體的指導，其救世之情歷歷可見。

① 《全唐文》卷五〇一，中華書局 1983 年版，第 5106 頁下。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第 20 套第 5 册。

附論：龐居士與净土

龐居士説“莫求佛兮莫求人，但自心裏莫貪瞋”，他連佛都反對求，更何况其他的東西呢？因此，龐居士在後世净土信仰者中便成了一個有争議的人物，但其中有識者多肯定龐居士。下面，我們簡述之。

唐末五代，出現了禪、净合一的潮流，作爲禪宗的著名居士龐蘊，自然也受到了人們的關注。當時，龐居士的詩歌較爲流行，也有影響。而龐居士有很多反對求净土的詩，對這些詩該怎樣評價，如何纔能禪、净融合呢？歷代都有討論此問題者，如五代宋初提倡禪、净雙修之法眼宗師延壽在《萬善同歸集·揀示西方（六重問答）》中有一問答便是：

問：龐居士云：“事上説佛國，此去十萬里。大海渺無邊，動即黑風起。往者雖千萬，達者無一二。忽遇本來人，不在因緣裏。”如何通會而證往生？

答：若提宗考本，尚不説有佛有土，豈言達之不達乎？所以天真自具，不涉因緣。匪動絲毫，常冥真體。若約事論，故非一等。九品往生，上下俱達。或游化國見佛應身，或生報土睹佛真體，或一夕而便登上地，或經劫而方證小乘。或利根鈍根，或定意散意，或悟遲速根機不同，或華開早晚時限有异。今古具載，凡聖俱生，行相昭然，明證目驗①。

① 《大正藏》第48册第968頁中。

問者顯然認爲，龐居士詩與净土思想是相對立的，故不知怎麽通會，延壽則從龐居士詩表達了“天真自具，不涉因緣”之義的角度來通會。宋宗曉（1151～1214）《樂邦文類》卷四《雜文》中即節録了延壽此段文字①，贊同延壽的觀點。

宋代修净土者對龐居士也多肯定，如王日休（？～1173），字虛中，又號龍舒居士。專修西方净土之業，布衣蔬食，日課千拜，被稱爲净土聖賢。他在《龍舒增廣净土文》卷一中有《晋軒李居士贊》云：“心焉遺塵，迹則混俗。龐居士之修持而無家，何子季之精進而不肉。禪宗立言瑩澈群疑，崇蓮池之梵行，同祖佛之神機。磽然頰顴，約略撫續。湛然一性，唯安養之歸。”②即以龐居士贊李居士。又如，宗曉在《樂邦文類》卷三《大宋明州朱氏如一傳贊》中引龐居士詩，説：“道人之身，春容月影耳。以靈山最後之旨回向净土，真鐵心石腸耶？吾知其於世間不復來矣！老龐曰：‘不是聖賢，了事凡夫。’斯言其有旨哉！”朱氏如一也是一個禪净雙修的禪師，宗曉以龐居士詩贊之。宗曉還在《樂邦文類》卷四《雜文》中爲龐居士詩作辯護，他説“龐居士云：‘若捨煩惱入菩提，不知何方有佛地。’以此句偈，輕蔑净土者，固未可也。且不垢不净之言，即心即佛之義，凡稟釋教者，孰不知之？安以真如平等之談，便廢因緣修證之法？”認爲人們以龐居士詩輕蔑净土，是因爲没有明白龐居士之詩是“真如平等之談”。在同書卷五《詩》中又録有直秘閣黄譜《贈彌陀道者(即喻彌陀)》詩：“净公他日號良醫，一悟真空便决疑。孝行未

① 《大正藏》第47册第199頁中。
② 同上，第252頁中。

應忘父母，信心無復念妻兒。鹿門差比龐居士，蓮花欣逢遠法師。更作西方清净觀，白毫常現五須彌。"① 此詩以龐居士贊彌陀道者。

以後，修净土者也常以龐居士爲榜樣，如元净土教優曇（普度），專修念佛三昧。他在《廬山蓮宗寶鑒·念佛正行》卷第六《資生助道》中説："在家菩薩，念佛高流，日赴檀信之齋，坐享人天之供，皆非常道。不若治生，有意修行，豈妨作務？或田疇播種，或市井經營，或富有家資，或日求升合。應思勤則不惰，儉則有餘，以此修身方爲佛子。若也奢華懶隋，生事蕭條，雖欲修行，不可得也。信知治世資生，皆順正法，工巧伎藝，饒益群生。欲修净業正因，當以資生助道。所以潭州黄老常打鐵以修行，居士龐公賣笊籬而養道。喻彌陀畫像爲業，戴佛庵發燭資身，可謂一日不作一日不食矣。"② 即以龐居士爲在家菩薩之一，爲修行者之榜樣。

又如，明末四大師之一——袾宏（1535～1615），自號蓮池，晚年居雲栖寺，所以世稱"蓮池大師"或"雲栖大師"。他提倡念佛風化被於一代，被推爲蓮宗第八祖；他又和紫柏真可、憨山德清、蕅益智旭并稱爲明代四高僧。他在《往生集》卷二《處士往生類》總論中有："或問：'净名、龐老何以不聞求生？'答曰：'爾試自評之，如其未及二公，求生固不必論。即使再來，金粟何妨更見彌陀。苟爲不然，净名不覲釋迦，龐老不參馬祖矣。且夫心净土净，非净名語歟？不與萬法爲侶，非老龐語與？爾一朝

① 《大正藏》第47册第197頁上中、205頁中、222頁中。
② 同上，第331～332頁。

踏着净地，當云何期自念？不侶萬法，何期二公？常在净土，復奚疑哉？'"[①] 有人將龐居士“無生”理解爲不求生，當然是錯誤的。袾宏將龐居士與維摩詰并稱二公，知見他對此二人的推崇。又如明代著名文學家袁宏道（1568～1610），初習禪於李卓吾，信解能通，高才好辯。後自省思，以爲乃不切實際之空談，遂皈心净土。朝暮禮拜課誦之餘，兼及禁戒，勵行不輟，著《西方合論》十卷。書成，宗道、中道同時發心皈入净土法門。袁宏道在《西方合論》卷八《見網門·三隨·語墮》中説：“龐居士：‘事上説佛國，此去十萬里，大海渺無邊，動即黑風起。’因此道，有一輩無知，傳虚接響。謂净土不必修，自障障他，深可憐憫。若論宗門提倡，尚不有佛，何況佛國。爲破相明心，是非俱劃，破毛利劍，執則傷手。栗棘金剛，吞則噎咽。宗語此等甚多，若執之，釋迦老子真以飼雲門之狗乎？又佛是乾屎橛，果爾則糞車溷厠，應當禮拜供養。然宗門一期之語，要不足辯。”[②] 認爲龐居士詩如此説，衹是爲了“破相明心”而已，對衹從文字表面理解龐居士詩之人作了批評。朱時恩《居士分燈録》卷上《龐居士傳》亦説：“士大夫高明特達者或喜談禪而薄净土，殊不知禪者净土之禪，净土者禪之净土也。龐公掣電之機，諸方畏憚，而吐爲詩句，則自性彌他之旨，又諄諄開示，噫，可以思矣。”[③] 用“禪者净土之禪，净土者禪之净土”將禪、净融爲一體。

清咸豐元年本《龐居士語録》有《重刻龐居士語録緣起》云：

---

① 《明嘉興大藏經》第32册第646頁上。又參《大正藏》第51册第143頁中。
② 《大正藏》第47册第410頁。
③ 《續藏經》第一輯第二編乙第20套第5册。

宗門向上事，自達摩西來，不立文字，教外别傳，直指人心，見性成佛，但接最上根器。中外之流，固非所及。余讀《龐居士語録》，其参石頭、馬祖問答機緣，一言之下便解作活。而能破家散宅，相與團圞，一門超出，心空及第，豈止弃世珍沉襄水而已哉。可謂“同樹無别窠，同根無异土”。顧惟龐公，乃補處應身大士，現居士身而為説法。故其日用施為，皆從偶諸三昧中流出而作佛事。一柄破笊籬，左挈右提，戴個烏紗巾，混俗和塵，向瞎驢邊生擒活捉，撞着個無面目漢。一推跌倒，幸賴靈照扶起，唬得虚空汗流浹背。噫！殊不知大地被老龐一口吸盡，漆桶不快。衹因慈悲之故，而有落草之談。是故發為偈頌詩句，諄諄開示，直指禪净唯心之旨，無二（當為一）無二分，無别無斷。故吴郡優婆塞錢安軒空相、朱寅堂定安、江星軒善護深心念佛，以净土為指歸。……其有志於斯道者，願與同餐無上禪悦之法味焉①。

認爲龐居士之詩偈“直指禪、净唯心之旨”，故以此作爲典範。而施貲刻傳的幾位居士亦是修净土者。

由上可知，後之修净土者，對龐居士詩偈誤解者多，而能真正領會其精神實質者亦不少。龐居士在佛教其他宗派中也有影響，南宋天台宗僧人宗鑒《釋門正統》卷八《禪宗相涉載記》在玄覺之後，談龐居士臨終語于頔云“但願空諸所有，慎勿實諸所

① 石川力山《關於宋版〈龐居士語録〉——西明寺所藏〈龐居士語録〉之介紹及其資料價值》，《禪文化研究所紀要》第十五號，禪文化研究所 1988 年第 366～367 頁。

無”説：“校之妙三觀，不無异同。居士之名，雖以西域修净行者而得，實因净名輔佛揚化而彰。觀其彈偏折小，嘆大褒圓，弟子菩薩無敢嬰其鋒，領衆問疾，妙德一人而已。豈止修一净行，唯務禪悦而已乎？學者勿眩名失實焉。”① 宗鑒在此類小序中說：“天下無二道，佛祖無二心。”他認爲佛教各宗派只是因傳法方式不同而已，要從“無私”、“通理”② 的角度評天下之宗派，因此龐居士亦被當作天台宗之居士榜樣。

第三節 詩偈之特色

一、對傳統偈頌體的詩化

偈，是梵語 Gāthā 音譯的簡略，全譯作伽陀，漢釋爲頌。《大唐西域記》卷三云：“舊曰偈，梵文略也。或曰偈陀，梵音訛也。今從正音，宜云伽陀。伽陀者，唐言頌。”③ 在印度，偈是一種押韵文體④，其内容多贊頌功德，與中國《詩經》“六義”之一的“頌”相似，故又往往稱其爲“頌”或“偈頌”。在漢譯佛典時，翻譯師爲了便於理解和讀頌，往往用中國詩歌的形式去翻譯，但由於受原典内容與形式的限制，因此傳譯的偈頌不得不放弃梵文的辭藻與韵律，形成一種非文非詩的體裁。後來，禪師

---

① 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 315 頁中。
② 同上，第 313 頁下。
③ 《大正藏》第 50 册第 882～883 頁。
④ 鳩摩羅什云：“天竺國俗，甚重文制，其宫商體韵，以入弦歌爲善。凡覲國王，必有贊德。見佛之儀，以歌嘆爲貴，經中偈頌，皆其式也。”（《高僧傳》卷二《鳩摩羅什傳》，《大正藏》第 50 册第 332 頁。）

們遂將自己或古德所作之詩（不限於四句，亦不限於五、七言）概稱作“偈頌”① 或稱“詩偈”。

從佛經所録和歷代祖師所著之偈頌來看，有幾大特點：在體制上，多不立題目，和中國民間之樂府詩相似。在内容上，主要表現佛理。在語言上，多用經文之名詞術語。在表現手法上，則偏重鋪陳和説理。在風格上，則顯古拙。漢文佛教偈頌古拙之原因是多方面的：其一，歷代以偈頌宣傳佛教者，文化水平多不高，在形式上少有推敲。其二，佛教衆多的名詞術語，要經過相當長的時間纔能融入到本民族的語言體系之中，得到自由表達，從唐代文人表現佛教思想的詩歌多生硬可以得到證明。

“從初盛唐起，禪宗的偈頌就開始流行，并逐漸褪去佛經伽陀的文體風格，成爲獨立於佛教經藏之外的押韵的順口的新宗教詩歌。”② 其發展有二，一種是合於詩律，一種是不合詩律。龐居士之詩偈無論在節奏和韵律，還是在創作手法上，都明顯改變了前代詩偈拙樸粗糙的風格，具有詩的韵味，這從我們前面所舉龐居士詩偈可以得到印證，如：

世人重珍寶，我貴刹那静。金多亂人心，静見真如性。性空法亦空，十八絶行踪。但自心無礙，何愁神不通。(099)

但自無心於萬物，何妨萬物常圍繞。鐵牛不怕師子吼，恰是木人見花鳥。木人本體自無情，花鳥逢人一不驚。心境如如秖個是，何慮菩提道不成。(164)

---

① 參張伯偉《禪與詩學》，揚智文化事業出版社 1995 年版，第 109～111 頁。
② 周裕鍇《禪宗語言》，浙江人民出版社 1999 年版，第 96 頁。

特别是他的“日用事無别，唯吾自偶諧。頭頭非取捨，處處勿張乖。朱紫誰爲號，青山絶塵埃。神通并妙用，運水及搬柴”偈，聲律已相當精嚴，周裕鍇先生説：“據我所知，這恐怕是第一首符合五律格式的禪偈。”① 從表面上來看這衹是形式上的變化，而其實質乃是對外來文化的融合已有了質的飛躍。换句話説，也就是佛教中國化的進程已有了質的變化。

二、詩偈之通俗化

龐居士同王梵志、寒山等白話詩人一樣，有强烈的救世精神，他的詩偈在表達自己禪悟的同時，更多的是向人們宣傳禪理，其詩偈也是“爲義作，爲法作，爲方便智作，爲解脱性作，不爲詩而作”②。所以，龐居士詩偈注重近體詩格律的是少數，多表現爲隨手拈來，直抒胸臆，妙喻禪機，更注重通俗化。這不僅表現爲使用通俗的語言，而且更突出的還表現爲用淺近的事例，將禪理悟境作通俗性的開講，通過將佛教之名解術語融入到本土語言之中的方式，把佛教思想精華融入本土文化之中，將抽象的禪理融入於日常生活之中，此乃龐居士詩偈獨樹一幟之特色。如龐居士云：

衆生多品類，諸佛衹一般。庶人見天子，知隔幾重天。若有過人策，欲見亦不難。策中契聖理，坐取國家官。(081)

① 周裕鍇《禪宗語言》，浙江人民出版社 1999 年版，第 94～99 頁。
② 白居易《題道宗上人十韻并序》，《全唐詩》卷四四四，第 1111 頁下。

比喻非常樸素，求佛如求官，説難也不難，在於你是否領悟佛理。又如："貪瞋不肯捨，徒勞説釋經。看方不服藥，病從何處輕?"（140）用日常之醫病爲喻，捨貪瞋就是佛經給衆生開的藥方，衹看經而不實踐就如衹看方而不服藥。又如："孫兒正啼哭，母言來與金。捻他黄葉把，便即正（當作止）聲音。"（143）《大般涅槃經》卷二十："如彼嬰兒啼哭之時，父母即以楊樹黄葉而語之言：'莫啼，莫啼！我與汝金。'嬰兒見已，生真金想，便止不啼。然此楊葉實非金也，木牛木馬木男木女，嬰兒見已，亦復生於男女等想，即止不啼。"① 把佛經故事用詩偈形象地表現出來，易於記頌，又表達了一切皆爲虚幻的道理。又如："别泪成河海，骨如毗富山。衹緣塵識法，所以遣心然。"（144）"毗富山"爲佛經中的巨山，《大般涅槃經》卷二十："菩薩摩訶薩，觀諸衆生，爲色香味觸因緣故，從昔無數無量劫來常受苦惱。一一衆生一劫之中所積身骨，如王舍城毘富羅山，所飲乳汁如四海水，身所出血多四海水，父母兄弟妻子眷屬命終哭泣所出目泪多四大海，盡地草木爲四寸籌以數父母亦不能盡。"② 將此古奥的表述用一淺顯的詩偈就表現出來了。這種淺顯的説理方式，對後來説理詩的發展也起了一定作用，魏承思説："龐蘊居士善詩偈，存專集行世，……這些詩偈雖然技巧上尚不純熟，但已經可以説是很有禪味的説理諷喻詩了，後來許多禪詩創作就是順着這條路子走出來的。"③

爲了民衆更好理解，龐居士詩偈不僅語言通俗，而且用多種

① 《佛藏要籍選刊》第5册第953頁下。
② 同上，第964頁中。
③ 《中國佛教文化論稿》，上海人民出版社1992年版，第212頁。

表現手法，將禪理表現得更明白、淺顯。（這點我們在附論《寒山詩與龐居士詩》中再加以討論。）

總之，龐居士的詩偈從純宗教的角度較爲全面而深刻地反映了他那個時代禪的觀念、修行方式以及民間宗教信仰，在對僧、俗修行中存在的弊端予以深入批判的同時，又給予具體的指導。而且龐居士詩偈强烈的救世精神、通俗的語言和多種表現手法，對禪學的普及和流傳也起了推波助瀾的作用。因此，龐居士的詩偈對我們研究中唐之禪學思想有重要參考價值。

附論：寒山詩與龐居士詩

王梵志、寒山與龐居士都是唐代的著名白話詩人，與文人詩歌不同：從創作目的來看，他們的詩歌是面向下層民衆（包括下層知識分子），通過對社會現實的批判，將他們所認爲的能消除痛苦、生活得更好的方法傳達給民衆；從內容上來看，他們的詩歌主要寫現實生活，特别是普通民衆的生活、理想和願望；從表現方法上來看，他們的詩歌爲了適應民衆的接受，多采用在民間流行的俗語、俗諺，手法不拘一格，頗具創造性；在創作態度上，他們往往將自己在生活中的親身體驗，用通俗的形式表現出來，給人以真實、親切而平等的感受，在其教訓的口氣中也能體會到如嚴父長兄般的關愛之情。因而，他們的詩歌贏得了民衆的喜愛，他們也受到了民衆的敬仰，人們稱他們爲“菩薩”。由於龐居士與寒山在思想以及詩歌的主題、語言等方面都有很多相似之處，所以我們把他們放到一起來考查。

（一）强烈的救世精神

雖然，寒山與龐居士一個是隱士[1]、一個是居士，但他們都受到民衆的喜愛，民衆稱他們爲救苦救難的"菩薩"，直到明代"寒山子民間多畫像"[2]，而龐居士在衡陽和襄陽的遺迹直到清代都還被民衆保存較好。他們爲什麼會受到民衆如此敬仰呢？

寒山和龐居士都受到儒家傳統文化的熏陶，具有相當高的文化素養。後來，寒山與龐居士由儒轉佛，一方面固然是受了當時學佛入禪風氣的影響，更重要的是爲了從佛學特别是禪學中尋求實現理想抱負的方法。無論是步入仕途，還是學禪，衹要能實現自己個人價值，在龐居士看來都是及第。中國流行的是大乘佛教，其根本教義就是要普渡衆生，這和儒家兼濟天下的宗旨有相通之處。因而，當他們無法以儒家思想兼濟天下時，便用當時流行的佛學來引導民衆，以救民衆於苦難之中。他們的特殊經歷使得他們的詩歌具有既不同於儒家文人又不同於佛教詩僧詩歌的獨特之處，即一種獨特而强烈的宗教精神。

開元末，社會矛盾急劇發展，特别是安史之亂更是唐代社會由盛而衰的轉折點。社會生活的各個方面都發生了深刻的變化，反映到文學上，就是作爲盛唐文學的精神特質的高昂情感基調和充足的自信，慢慢地爲戰亂中的悲慘現實的生活情調所取代。首先，是以杜甫和元結爲代表的反映民衆疾苦的創作傾向的出現和諷諭美刺説的提出。之後又出現了兩大文學流派，一是以韓、柳爲代表的古文運動，提倡"文以明道"；二是以元、白爲代表的

---

① 關於寒山的時代，學術界説法較多，今從余嘉錫等之説，定於開元以後；關於他的身份，也有多種説法，項楚先生《寒山和他的詩》（見羅宗强主編《隋唐五代文學史》第五章，高等教育出版社 1994 年版）認爲寒山"是一位隱士"，今從其説。

② 游潛《夢蕉詩話》，《明詩話全編》第二册，江蘇古籍出版社 1997 年版。

新樂府運動，提倡“爲君、爲臣、爲民、爲物、爲事而作，不爲文而作”①。雖然他們創作了較多的反映民間疾苦、同情人民苦難的優秀作品，但其目的是爲了諷諭美刺，“非求宫律高，不務文字奇；惟歌生民病，願得天子知”②。他們把救世的希望寄托在天子身上，其目的就是力圖以儒家的倫理道德觀念，去“匡時救弊”，恢復聖人之教，以行先王之道。他們的創作有極强的政治功利性，而非直接“爲民”而作。

相反，寒山、龐居士不像文人詩人那樣高高在上，俯視着民衆，他們生活在民衆之中，深刻體驗了民衆的苦難及感情，因而能較爲深刻地尋找到他們痛苦的根源。當時，禪學大盛，他們便利用禪理來教化民衆，其詩歌真是爲民生、爲民風、爲民情而作，其目的就是要救民生、純民風、導民情。他們的詩歌表現出强烈的濟世情懷——宗教精神。《太平廣記》卷五五《寒山子》條下引《仙傳拾遺》說寒山：“好爲詩，每得一篇一句，輒題於樹間石上，有好事者隨而録之，凡三百餘首，多述山林幽隱之興，或譏諷時態，能警勵流俗。”這可謂讀懂了寒山詩，因爲“警勵流俗”乃寒山詩的根本主旨。而明朱時恩《居士分燈録》卷上《龐居士傳》亦評龐居士云：“龐老子乃釋迦佛補處應身，而一部《語録》惟惓惓勸人拔除三毒，如云‘貪瞋不肯捨，徒勞讀釋經’，又云‘貪瞋痴并盡，便是世尊兒’，又云‘捻取三毒箭，拗折一時空’，如是叮嚀，不一而足。”③ 對龐居士的濟世情懷給予了崇高的贊美。

---

① 白居易《新樂府序》，《白居易詩選》，人民文學出版社 1986 年版，第 64 頁。
② 白居易《寄唐生詩》，《白居易詩選》第 156 頁。
③ 《居士分燈録》卷上《龐居士傳》，《續藏經》乙第二十套第五册。

寒山詩今存三百餘首，龐居士詩今存二百餘首，從内容上可分爲宗教的與非宗教的兩類，不過這并不是絶對涇渭分明的。無論哪一類作品，都充滿强烈的濟世之情。有的詩歌是對世相的批判、抨擊以及人生哲理的勸諭；有的詩歌諷世勸俗；有的表現其理想與抱負；有的咏史，抒發其懷才不遇，如寒山詩：

一人好頭肚，六藝盡皆通。南見驅北歸，西逢趁向東。長漂如泛萍，不息似飛蓬。問是何等色，姓貧名曰窮①。

這既是詩人的自畫像，又是那個時代懷才不遇的士人共同境遇的真實寫照。既有懷才不遇，就有痛苦，如何解決這種痛苦呢？寒山詩：

手筆太縱横，身材極環瑋。生為有限身，死作無名鬼。自古如此多，君今爭奈何？可來白雲裏，教爾紫芝歌。

施家有兩兒，以藝干齊楚。文武各自備，托身為得所。孟公問其術，我子親教汝。秦衛兩不成，失時成齟齬。

……急須歸去來，招賢閣未啓。浪行朱雀街，踏破皮鞋底②。

"施家有兩兒"用的是《列子·説符篇》的典故，説明"得時則昌，失時則亡"的道理。"招賢閣"用《西京雜記》平津侯起

① 項楚《寒山詩注》第371頁。
② 同上，第59、286、325頁。

閣以招賢士的典故，來説明這個時代不是用賢才的時代，“紫芝歌”相傳是秦末商山四皓所作，亦用以指仙歌。“歸去來”，用陶淵明《歸去來兮辭》之意。既不遇時，而“生爲有限身”，不如“歸去”，高唱“紫芝歌”，何須“浪行朱雀街，踏破皮鞋底”。這既是寒山自己的解脱方式，也是對他人的勸誡。

有的詩還冷眼旁觀那個你争我奪的社會，或抒發對那個貧富不均的社會的憤懣不平，和對貧窮無路者的同情；或揭露富人的貪婪吝嗇，并給予詛咒，如寒山詩：

我見百十狗，個個毛狰獰。卧者渠自卧，行者渠自行。投之一塊骨，相與啀眦争。良由為骨少，狗多分不平。

富兒多鞅掌，觸事難祗承。倉米已赫赤，不貸人斗升。轉懷鈎距意，買絹先揀綾。若至臨終日，弔客有蒼蠅①。

同樣，龐居士亦有詩云：

世上蠢蠢者，相見祗論錢。張三五百貫，李四有幾千。趙大折却本，五六太迍邅。口常談三業，心中欲火然。痴狼咬肚熱，貪鬼撮頭牽。有脚復有足，開眼常睡眠。羅刹同心腹，何日見青天。青天不可見，地獄結因緣。(009)

他們對這些社會陋習或直接批判，或用佛教“羅刹”、“閻老”、“地獄”輪迴等學説給社會以警示。在更多的詩歌裏，他們

① 項楚《寒山詩注》第158、100頁。

以一個下層民衆的導師的姿態，苦口婆心地告訴人們，什麽是對的，什麽是錯的，希望窮苦的民衆能够過上較好的生活，如寒山詩：

讀書豈免死，讀書豈免貧。何以好識字，識字勝他人。丈夫不識字，無處可安身。黄蓮搵蒜醬，忘記是苦辛。

丈夫莫守困，無錢須經紀。養得一牸牛，生得五犢子。犢子又生兒，積數無窮已。寄語陶朱公，富與君相似①。

寒山雖然對科舉給予了批判，但他并不反對讀書識字，而是竭力提倡之；他批判貧富不均的社會，批判富人的貪得無厭和自私吝嗇，却并不反對發家致富，而是向民衆傳授致富之道。此外，在交友、婚姻、教子甚至驅鬼等日常生活問題上，寒山都給予民衆指導，雖然這些指導顯得有點迂腐，但可見寒山的良苦用心。《四庫提要》説寒山："其詩有工語，有率語，有莊語，有諧語也。至云'不煩鄭氏箋，豈待毛公解'，又似儒生語。大抵佛語、菩薩語也。今觀所作，皆信手拈弄，全作禪門偈語，不可復以詩格繩之。"② 寒山詩這種駁雜不純的思想，正是對中國民間文化"饑者歌其食，勞者歌其事"現實主義和實用主義傳統的繼承。因爲寒山的根本思想乃是救世，所以凡是能唤起世人真、善、美意識而有益於世的思想，不管他是哪一派的，他都把它們繼承下來。用"佛語"、"菩薩語"來評價寒山詩的基本思想，可

① 項楚《寒山詩注》第 535、340 頁。
② 《四庫全書總目提要》卷一百四十九《寒山子詩集》，中華書局 1987 年版。

謂一語中的。在中國傳統的佛教信仰中，佛是引人覺悟、救人於苦難的代名詞，“菩薩”即“覺有情”、“道心衆生”之意，《法華經·譬喻品》說：“若有衆生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智，如來知見，力無所畏，愍念安樂無量衆生，利益天人，度脱一切，是名大乘。菩薩求此乘，故名爲摩訶薩。”① 菩薩就是佛救世教義的實踐者，是他實現濟世弘願的在人間的代理人。寒山和龐居士都獲得了“菩薩”的稱號，表現了人們對他們的景仰之情。

唐代後期，是社會動蕩不安、生民苦難的時代，民衆學禪者衆，信佛者多。寒山、龐居士在民間示化，他們直接而具體地指導民衆如何在世俗中獲得解脱。他們的詩歌，有對錯誤修煉方法的批判，如寒山詩：

世間一等流，誠堪與人笑。出家蔽己身，誑俗將為道。雖着離塵衣，衣中多養蚤。不如歸去來，識取心王好②。

龐居士詩：

心王不了事，遮莫向名山。縱令見佛像，實以不相關。猿猴見水月，捉月始知難。(132)

尋求解脱與在家和出家并沒有多大的關係，關鍵在於自己的

① 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 725 頁中。
② 項楚《寒山詩注》第 748 頁。

領悟。寒山的“天然物”、“心王”，和龐居士所謂“心王”，就是禪宗所説的“自性”、“本性”。禪宗强調對“自性”之悟，其他的都是不真實的，是虛假的，如“猿猴見水月”。如果不從“自性”這個根本上下功夫，是無法修煉成佛的，“累劫不得出”。如何纔是正確的修行呢？寒山詩説：

寄語諸仁者，復以何為懷。達者見自性，自性即如來。天真元自足，修證轉差回。弃本却逐末，只守一場呆①。

龐居士詩：

貪瞋不肯捨，徒勞讀釋經。看方不服藥，病從何處輕。(140)

無貪勝布施，無痴勝坐禪。無瞋勝持戒，無念勝求緣。盡見凡夫事，夜來安樂眠。寒時嚮火坐，火本實無烟。不忌黑暗女，不求功德天。任運生方便，皆同般若船。若能入是學，功德實無邊。(016)

“自性”是根本，“自性即如來”，“修證”是末，是虛妄的，如果不守住“自性”而求“修證”，這是“以本逐末”。要守住“自性”，就是要除去貪、瞋、痴“三毒”，隨緣、任運。這些，不一定要出家纔能做到。

① 項楚《寒山詩注》第615頁。

被胡適稱作“龐氏解剖刀”[①] 的龐居士更是將禪理大衆化、世俗化、生活化，以期大衆能正確接受禪理、理解禪理并在禪學中得到真正解脱。龐居士拋弃數萬家珍就是爲了在世俗中尋求解脱，他的“日用”偈尤爲突出地表現了這種思想，使他成爲在世俗中、在現實中獲得超越、解脱的典範。作爲南宗著名禪師馬祖的弟子，龐居士是馬祖“平常心是道”的禪觀的實踐者和具體體現者。“諸佛與衆生，元來同一家”（066），在龐居士那裏，禪理不再是形而上的抽象的玄理，而是回歸到平凡，在穿衣吃飯、運水搬柴的日常生活之中。這樣，禪理的内容不僅更單純了，而且更貼近人生、大衆了。他説：

我是凡夫身，樂説真如理。為性不慳貪，常行平等施。凡夫事有為，佛智超生死。作佛作凡夫，一切自繇你。(059)

凡聖同一，作佛作凡夫，完全是由自己選擇的。禪宗歷來重視“看心”、“守心”，龐居士有教人如何看心守心的證悟。他有詩云：

萬法從心起，心生萬法生。法生何日了，來去枉虛行。寄語修道人，空生有莫生。如能達此理，不動出深坑。(102)

佛亦不離心，心亦不離佛。心寂即菩提，心然既有物。物即變成魔，無即無諸佛。若能如是用，十八從何出。(103)

① 《禪宗在中國：它的歷史和方法》，見《胡適集》，中國科學出版社 1995 年版。

心不生則法不生，如何不生心呢？他説：

但自無心於萬物，何妨萬物常圍繞。鐵牛不怕獅子吼，恰是木人見花鳥。木人本體自無情，花鳥逢人亦不驚。心境如如只遮是，何慮菩提道不成。(164)

山中失却心，任運騰騰語。語即説空空，空中無蛇鼠。有心波浪起，無心是净土。净土生真佛，佛還轉佛語。佛能度衆生，衆生是佛母。(070)

大慧宗杲《示余提刑（敦濟)》舉龐居士第一首詩説："在世俗塵勞中，能不忘生死事，雖未打破漆桶，然亦種得般若種智之深。异世出頭來，亦省心力，亦不至流落惡趣中。"① "無心"即"無情"，從龐居士的其他詩歌來看，所謂"無情"就是無貪、瞋、痴三毒，不外求。在日常生活中，隨緣、任運、知足、適意，便是佛，給民衆指出在世俗中尋求解脱的道路。這種生活化、生命化的禪觀深受民衆喜愛，對禪理的普及化、大衆化以及民衆的宗教信仰都有極爲深刻的影響。

（二）通俗的語言與多種表現手法

禪林中之詩歌創作亦是形色多樣，柳宗元《送方及師序》云："代之游民，學文章不能秀者，則假浮屠之形以爲高；其學浮屠不能願愨者，則又托文章之流以爲放。以故爲文章浮屠，率皆縱誕亂雜，世亦寬而不誅。"② 對禪林中之創作多是批評。就

---

① 《大慧普覺禪師語録》卷二十一，《大正藏》第47册第900頁上。
② 《全唐文》卷五七九，中華書局1983年版，第5850頁下。

創作目的和方法而言，禪林詩歌可分三類：其一，爲詩而作，追求典雅，如齊己、貫休。貫休《偶作》云：“十載獨扃扉，唯爲二雅詩，道孤終不雜，頭白更何疑。”① 其所作以“二雅”爲標準，他在《山居詩二十四首序》亦表達了這種思想，他說初作《山居詩》二十四章“風調野俗，格力低濁，豈可聞於大雅君子”？於是，“一日抽毫改之，或留之、除之、修之、補之，却成二十四首，亦斐然也，蝕木也，概山謳之例也”②。以“風調”合雅、“格力”高古修改其原作。齊己亦然，尚顏《讀齊己上人集》云：“詩爲僧者禪，此格的惟仙。古雅如周頌，清和堪舜弦。”③ 以《周頌》贊齊己之詩。他們的詩歌雖與文人詩歌有較大的差別，也是“因定而得境，故翛然以清；由慧而遣辭，故粹然以麗，信禪林之蘤萼，而戒河之珠璣耳。”④ 但就他們的創作方法來看，又與文人詩歌相似。二是樂道歌一類，如石頭希遷《草庵歌》、丹霞《玩珠吟》，主要表達自己對禪理之悟。三是雖有表達禪悟之詩，但重在宣傳禪理者，如寒山、龐蘊等。他們的詩歌也是“爲義作”、“爲法作”、“爲方便智作”、“爲解脱性作”，“不似休上人，空多碧雲思”⑤。“非同詩人俟題而後作”⑥，不太重視詩的形式。正如寒山說：“有個王秀才，笑我詩多失。云不識蜂腰，仍不會鶴膝。平側不解壓，凡言取次出。我笑你作詩，如盲徒咏日。”“有人笑我詩，我詩合典雅。不煩鄭氏箋，豈用毛

① 《全唐詩》卷八二九，下册第 2033 頁上。
② 同上，卷八三七，第 2047 頁下。
③ 同上，卷八四八，第 2082 頁下。
④ 劉禹錫《秋日過鴻舉法師寺院便送歸江陵并序》，《全唐詩》卷三五七，第 890 頁中。
⑤ 《全唐詩》卷四四四，第 1111 頁下。
⑥ 《禪宗集成》第四册第 2190～2191 頁。

公解。不恨會人希，衹爲知音寡。若遣趁宫商，余病莫能罷。忽遇明眼人，即自流天下。”① 《龐居士語録序》說：“時太守于公頔擁旟廉問，采謡民間，得居士篇，尤加慕异。乃伺良便，躬就謁之。”于頔是在采謡民間時因得居士詩篇而知道龐居士，則龐居士詩在民間廣爲流傳，由此可知龐居士之詩是非常通俗的作品。

寒山和龐居士的詩歌語言接近民間口語，甚至有俚俗化傾向。他們往往用通俗的語言，簡潔而形象的表達手法把深奥的禪理通俗化，把抽象的名相具象化。如寒山詩“慈悲如野鹿，瞋忿似家狗。家狗趁不去，野鹿常好走”②，龐居士詩“故宅守真妻，不好求外色。真妻生男女，長大同榮辱。外色有男女，長成愛作賊”（010），把慈悲比作野鹿，把瞋忿比作家狗，把本心比作真妻，名相比作外色，形象而生動有趣。這些都有利於民衆對於禪理的理解。寒山與龐居士詩的語言淺俗樸野，不追求深奥，奪口而出，有率直、新异的風格。如寒山詩：“老翁娶少婦，髮白婦不耐。老婆嫁少夫，面黄夫不愛。老翁娶老婆，一一無弃背。少婦嫁少夫，兩兩相憐態。”③ 龐居士詩：“仰手是天堂，覆手是地獄。地獄與天堂，我心都不屬。化城猶不止，豈況諸天福。一切都不求，况然無所得。”（090）這些詩不講對偶與格律，語言通俗如口語。

他們在詩歌中大量利用口語俗諺，如寒山詩“浪行朱雀街，踏破皮鞋底”、“背後噇魚肉，人前念佛陀”、“冬披破布衫，蓋是

① 項楚《寒山詩注》第751、785頁。
② 同上，第381頁。
③ 同上，第333頁。

讀書誤”、“老鼠入飯瓮，雖飽難出頭”①；龐居士詩“衹今擔鐵漢，不肯博金銀”(149)。

此外，還利用民歌等民間文藝的表現手法，如雙關，寒山詩“黃連搵蒜醬，忘計（妄計）是苦辛”、“土牛耕石田，未有得稻（道）日”②；龐居士詩“田田總是草，稻（道）從何處生”(063)、“優曇不肯摘，專采葫蘆（糊塗）花”(066)、“本自無薪（心）火，何勞更拾柴”(155)。如歇後語，寒山詩“蚊子叮鐵牛，無渠下咀處”、“黃檗作驢鞦，始知苦在後”、“稱錘落東海，到底始知休”③；龐居士詩“如人渴飲水，冷暖心自知”(055)。這些都是民衆喜聞樂見的形式，使民衆在愉悦之中受到啓發，因而他們的詩歌也更能得到民衆的喜愛。

具有强烈的濟世情懷，加上詩歌語言的通俗化，使得民衆容易而且也樂於接受他們的思想。清居士彭際清《居士傳》卷十七《龐居士》説：“予少讀寒山大士詩，樂之，如游危峰澗中，聞懸泉滴乳，松籟徐吹，五蘊驟落，一時杳然。已而讀龐居士詩，又如刺船入海，天水空同，四大乳根脱然漚謝。嗚呼，魚山清梵，伽陵仙音，剎剎塵塵，度生無盡矣。”④ 寒山與龐居士以他們的睿智、赤誠的心、救世的情懷，在民間示化，成爲民衆的導師，同情、關心、愛護、教導民衆；因而，他們也贏得了民衆的愛戴和敬仰，稱他們爲救世“菩薩”。雖然寒山與龐居士的詩歌風格極爲相似，但二者之間還是有區别。這主要表現在題材上，與寒

① 項楚《寒山詩注》第325、201、334、701頁。
② 同上，第535、183頁。
③ 同上，第169、327、346頁。
④ 《居士傳》卷十七《龐居士》，《續藏經》乙第二十二套第五册。

山詩相比，龐居士詩之題材範圍要狹窄得多，相當於寒山的宗教類詩。而與寒山宗教類詩相較，龐居士詩偈又顯得深刻得多，其宗教色彩濃厚得多。

由於寒山與龐居士表現宗教題材的詩歌多，因此他們也受到了後人的批評，如范文瀾《禪宗——適合中國士大夫口味的佛教》云："皎然《詩式》説：'詩人立意，變化無有依傍，得之者懸解其間。'這是心得之談，僧人如果不忘記自己是僧人，詩是不會做好的。所作詩自然類偈頌，索然寡味。例如寒山、拾得、龐蘊等人詩，滿篇佛氣，不失佛徒身份，但去詩人却很遠。"① 但我們也應該知道，宗教特别是佛教在唐代非常流行，對世人的生活、信仰影響至深至遠，當人們希望明君賢臣的理想破滅之後，他們靠什麼信仰而活呢？顯然，在那個時代，信仰宗教無疑成了大多數人寄托理想願望的重要方式。而像寒山、龐蘊這樣的白話詩人們以批判的眼光宣傳宗教信仰，對引導民衆正確地信仰宗教無疑起了重要作用。

---

① 《唐代佛教》，人民出版社 1979 年版，第 88 頁。

第六章　龐居士之影響

燈録説龐居士死後，“緇白傷悼”[①]，受到僧、俗的景仰，可知龐居士在僧、俗中都是有較大影響的。由於龐居士是一個具有多方面特徵的人物，對不同階層的影響也不一樣。在禪林中，龐居士被人們當作楷模，僧、俗中都有很多因參龐居士之公案而悟者。後世，隨着其影響的加大，龐居士不只是被當作一個歷史人物，也被當作一個理想人物。特别是民間，還時時有他的傳説出現，不斷神化他。龐居士在韓國、日本也有較高的地位和較大的影響，可以説龐居士不僅是中國居士的代表，而且也是整個佛教界居士的代表之一。

第一節　在禪林中之影響

一、對出家信衆的影響

（一）上堂説法

① 《景德傳燈録》卷八，《佛藏要籍選刊》第 13 册第 567 頁下。

龐居士“不與萬法爲侶”公案被禪林奉爲極則，故上堂舉、頌者最多。很少有禪師舉龐居士公案而不及此者，故此部分，我們主要以此公案爲綫索，探討龐居士對出家信衆的影響。

1. 宋代禪師

禪師們上堂説法，或舉龐居士公案讓弟子參悟，或回答弟子以龐居士公案提問，從中晚唐已開始有了，這在禪師們的語録中所記甚多。我們在第三章已舉不少，下面再舉一些。如北宋的幾位禪師：

百丈道恒（? ~991）上堂，舉“十方同聚會”詩云：“且作麽生是心空？不是那裏閉目冷坐是心空，此正是意識想解。上座要會心空麽？但且識心，便見心空。”[1]

雲峰文悦（998～1062）上堂，舉“十方同一會”詩云：“古人一期與麽道？衲僧家還甘也無？若甘去，行脚眼在什麽處？若不甘，轉身一句作麽生道？”[2]

法演禪師上堂，云：“趙州道個柏樹子，盧陵隨後雪米來。中間有個白蓮峰，一口吸盡西江水。”[3] 又，上堂，舉龐居士問馬祖“不與法爲侶”則，法演云：“爲復是同是别？同則神出鬼没，别則醉後添杯，畢竟如何？待你念得熟，向你道。”[4]

晦堂祖心（1025～1100）上堂，云：“不與萬法爲侶，即是無諍三昧。便恁麽去時，争奈弦急則聲促。若能向紫羅帳裏撒真

---

① 《五燈會元》卷十《百丈道恒禪師》，中册第 580 頁。
② 《古尊宿語録》卷四十《雲峰悦語録》，第 479 頁下。
③ 《續古尊宿語要》卷三《東山五祖演禪師語》，《禪宗集成》第 14 册第 8119 頁。
④ 《古尊宿語録》卷二十一《海會演語録之餘》，第 246、247 頁。

珠，未必善因而招惡果。”①

克文（1025～1102），除夜小參，云：“一年將盡夜，萬里未歸人。今夜一衆盡是他鄉之子，因何不歸阿，呵！呵！直饒便歸得，歸得亦無家，正是諸人歸處，歸得麽？君不聞龐居士云‘十方同聚會……’”② 又，上堂，舉龐居士“十方同聚會”詩説：“大衆總是選佛之人，既到歸宗門下，須是一個個心空及第歸，不可作長行粥飯僧。彼此出家離世俗，誰言祖獨有南北？”又，開堂日，有僧舉此則，師云：“禪門多作奇特商量玄妙解會，又不見馬大師威光自在，裁長補短。”③

清遠（1067～1120）亦常舉龐居士公案。一次上堂，有僧舉龐居士問“不與萬法爲侶”則，清遠代云：“某甲已答和尚了也！”④

佛眼清遠常舉龐居士之公案，在《十憶偈并叙》中云：“余嘗謂先聖雖往，其道則存。苟或契同，吾斯在矣。……以自發明先旨，使千載之下咸令信受，亦貴知余未始少忘也。吾既知之矣，爾等知之乎？”有《憶少林》、《憶曹溪》、《憶雙林》、《憶寒山》、《憶先師》等十首，其中第八首爲《憶龐翁》：“石上栽花後，生涯自是春。若逢親切問，端的不饒君。”⑤ 以龐居士爲先聖之一。

宋代，重視龐居士公案之禪師莫過於圓悟佛果禪師，所以《圓悟佛果禪師語録》卷一耿延禧《序》云：“佛以一音，而演説

① 《續古尊宿語要》卷一《晦堂心和尚録》，《禪宗集成》第12册第8013頁上。
② 《古尊宿語録》卷四十二《寶峰雲庵真凈語録》，第504頁下。
③ 同上，卷四十三《寶峰雲庵真凈語録》，第522頁下、525頁上。
④ 《龍門佛眼語録》，《古尊宿語録》三十四，第405頁。
⑤ 《古尊宿語録》卷三十卷《龍門佛眼語録》，第354～355頁。

法，故一切法，同此一音……汲盡西江水，亦無非此音。”張浚《序》云：“師常偃處一室，坐斷語言……每舉到不與萬法爲侶公案，已是拖泥帶水，落第二義。”① 均特别提到了龐居士之公案。圓悟佛果在《圓悟佛果禪師語録》中説法舉及龐居士者甚多，如：

卷二：上堂，師云：“青鬱鬱碧湛湛，百草頭上泄天機。花簇簇錦簇簇，鬧市堆邊露真智。金埸玉振擲地風光，電轉星飛通天作用。不與萬法爲侶則且致，針眼魚吞却嘉州大象時如何？”②

卷三：僧問：“龐居士圓機如疾焰過風，馬祖大師捷辯如奔流度刃。二人酬唱，還有優劣也無？”師云：“通身是遍身是。”進云：“一槌擊碎去也。”師云：“且莫錯認。”進云：“不與萬法爲侶者，是什麽人？”師云：“問從何來？”進云：“好個消息。”師云：“道什麽？”進云：“只如一口吸盡西江水，又作麽生？”師云：“杲日麗天。”又，結夏上堂。云：“高超十地不歷僧祇，物我一如身心平等。不與萬法爲侶，不與千聖同途。歷歷常光現前，處處壁立萬仞。直饒透出威音已前，猶是這邊事在。”③

卷四：上堂。復云：“抖擻自精神，勾取自家底。如斬一綣絲，不分前後際。力刃既雙行，一斬截一切。倘能劍刃上承當，一口吸盡西江水。”④

卷十一：復舉“不與萬法爲侶”則，云：“山僧略露個消息，爲人須爲徹，殺人須見血，直下便承當，已落第二月。且道如何

① 《大正藏》第 47 册第 713 頁下、714 頁上。
② 同上，第 718 頁中。
③ 同上，第 726 頁上、727 頁上。
④ 同上，第 729 頁下。

是第一月?"[1]

而且，圓悟還常常對龐居士公案進行具體解釋或發揮，如一次上堂云："'十方同聚會'，本來身不昧。'個個學無爲'，頂上用鉗錘。'此是選佛處'，深廣莫能量。'心空及第歸'，利劍不如錐。龐居士舌拄梵天口包四海，有時將一莖草作丈六金身，有時將丈六金身作一莖草，甚是奇特。"[2] 說龐居士對禪理運用自如。《圓悟佛果禪師語録》卷八，上堂舉龐居士"十方同聚會"偈，說："大丈夫俱決烈志氣，慷慨英靈，踏破化城直截承當。外不見有一切境界，内不見有自己。上不見有諸聖，下不見有凡愚。净裸裸赤灑灑，一念不生桶底剔脱，豈不是心空？到個裏還容棒喝麽？還容玄妙理性麽？還容彼我是非麽？直下如紅爐上一點雪相似，豈不是選佛場中擎頭戴角?"[3] 對龐居士"心空"之意作了闡述，對於修爲境界不高之人無疑是有益的。又，卷十三，上堂，說："若於此直下承當去，更不擬議，則與柏樹子、麻三斤、一口吸盡西江水更無差別。"又舉龐居士問馬祖"不與萬法爲侣"作"十方同聚會"頌，說："此頌與一口吸盡西江水題目，豈曾相副。既不說口，又不說水，只道心空及第歸。且道作麽生是心空？只教爾是非得失、明暗色空、森羅萬象一時融會歸於一理，和理一時空却，然後有些趣向。山僧今夜不惜眉毛，爲爾一時吐却了也。"[4] 還是闡釋如何"心空"。此外，他還對龐居士"護生須是殺"偈作了很具體的闡述。在住雲居山一次結夏小參，圓悟

① 《大正藏》第47册第765頁上。
② 《五燈會元》卷十九，下册第1256頁。又，《圓悟佛果禪師語録》卷七，《大正藏》第47册第746頁下。
③ 《大正藏》第47册第749頁上。
④ 同上，第774頁上。

舉龐居士“護生須是殺”偈說：“算來直得鐵船水上浮，也有什麼奇特？只如‘護生須是殺’，且道殺個什麼？便有禪和子道‘不是殺物命，是殺無明賊，是殺煩惱賊，是殺六根六塵賊，殺争人争我賊’。雖然一期也似，要且未夢見衲僧脚跟頭。即是護生，須是明殺意，如何是殺意？嶮！若向個裏辨得出，便可放一綫道。浩浩之中管取坐斷天下人舌頭，然後始殺得盡。”① 說明護生與殺之關係。圓悟作爲禪學大師，在很多時侯都舉及龐居士公案，使龐居士在禪林中之影響越來越大。與圓悟同時的大慧宗杲也是如此。宗杲要人參的公案主要有狗子無佛性、一口吸盡西江水、庭前柏樹子等六七個，可見其對龐居士公案的重視。

其他禪師上堂舉、頌龐居士“不與萬法爲侶”，如：

草堂善清（1057～1142）上堂，頌云：“萬刃嵯峨鳥道難，劍輪揮處骨毛寒。泥牛昨夜歸滄海，吸得西江水盡乾。”②

石門元易（1053～1137）禪師上堂，舉“十方同聚會”詩云：“大衆只如聞見覺知未嘗有間，作麽生說個心空的道理？莫是見而不見，聞而不聞，爲之心空邪？錯！莫是忘機息慮，萬法俱捐銷，能所以入玄宗，泯性相而歸法界，爲之心空邪？錯！恁麽也不得，不恁麽也不得，恁麽不恁麽總不得。未審畢竟作麽生？還會麽？”良久曰：“若實無爲無不爲，天堂地獄長相隨。……”③

慈受懷深禪師（1077～1132）上堂，舉“十方同聚會”詩

① 《圓悟佛果禪師語録》卷十二，《大正藏》第47第766頁上中。
② 《續古尊宿語要》卷一《草堂清和尚語》，《禪宗集成》第12册第8019頁上。
③ 《五燈會元》卷十四，中華書局1997年版，下册第893頁。

云："鎮江周子原及第了也，因甚却歸不得？"①

宏智正覺（1091～1157）上堂，舉此則，師頌云："吸盡西江向汝道，馬師不肯落荒草。三千刹海一成秋，明月珊瑚冷相照。"上堂舉龐居士"十方同聚會"詩，云："既是無爲作麽生學？若也心空，又作麽生及第？還相委悉麽？"又，上堂，示衆，舉此則，頌："吸盡西江向汝道，馬師家風不草草。截流一棹破烟寒，天水同秋清渺渺。"又以龐居士"十方同聚會"爲例說："若心地下空寂，便是及第底節時。若有一絲頭，即成礙法。"②

《此庵净禪師語》：上堂，黄狀元到，舉"十方同聚會"詩，師云："及第即不無，且道是甚標語。不見白雲道堂前露柱久懷胎，長下嬰兒頗俊哉。未解語言先作賊，一操直取狀元來。"又，上堂舉"十方同聚會"詩云："還有心空及第者麽？"良久云："本自無瘡，勿傷之也。"③又，上堂，云："若是怡山即不然，忽有人問：'不與萬法爲侶者是什麽人？'即向他道：'待汝一口吸盡西江水，未向汝道。'"

《金山退庵奇禪師語》：上堂，"時節至也容易，春光融物華麗。不與萬法爲侶底人，豈礙柳緑花江。一口吸盡西江水，何妨魚龍游戲。阿呵呵，囉哩哩。龐居士馬大師，退倒三千里"④。

《靈源清禪師語》（嗣晦堂）舉"十方同聚會"詩說："憑麽説話，大似自身退屈，以己妨人。雖然如是，建化門中是真方

① 《慈受懷深禪師廣録》卷一，《禪宗集成》第23册第15720頁上。由於禪師上堂往往直接舉龐居士詩偈，後世或誤以爲是這些禪師所作，如《全宋詩》第19册第12960頁釋元易下、第24册第16125頁釋懷深下。

② 《宏智禪師廣録》卷四，《大正藏》第48册第36、47、51、67頁下。

③ 《續古尊宿語要》卷五，《禪宗集成》第12册第8223、8224、8226頁。

④ 宋鼓山師明編《續古尊宿語要》卷六，《禪宗集成》第12册第8303頁。

便，何也？已坐玉堂之士，不在登科未升金榜之流，要須入試。大衆，今朝同會選場，各賦本來題目，必欲心空及第，須逢本分試官。且道以何爲驗，直下一言通變化，迅雷聲裹辨魚龍。"①

栖賢澄湜禪師上堂，有僧問："'此是選佛處，心空及第歸。'學人如何得及第歸？"師曰："不才謹退。"②

大潙慕喆禪師上堂，舉"十方同聚會"詩云："慧光門下直拔超升，不歷科目。諸人既到這裏，風雲布地，牙爪已成，但欠雷聲燒尾。如今爲你諸人震忽雷去也。"③

應庵曇華（1103～1163）上堂，舉此則，應庵云："潭州紙貴，一狀領過。"④

密庵咸杰（1118～1186）上堂，有僧舉龐居士頌"十方同聚會"，師云："鐵壁銀山。""個個學無爲"，師云："日月照臨。""此是選佛場"，師云："龍蛇混雜。""心空及第歸"，師云："凡聖同居。"慕拈拄杖横按云："龐居士在遮裏坐地，是汝諸人還見麼?"⑤ 松源崇岳（1132～1202）上堂舉"十方同聚會"詩説："薦福門下，十方同聚會，一切即尋常，寒則圍爐向火，熱則各自乘凉，信道壺中日月長。"⑥ 又，上堂，舉此則，云："且道是什麼標格？不因風卷浮雲净，争見長空萬里雲。"又，上堂，舉此則及南堂静和尚頌："即心即佛，鐵牛無骨，戲海獰龍，摩霄俊鶻，西江吸盡未爲奇，火裏生蓮香拂拂。"崇岳云："馬大師裂

① 《續古尊宿語要》卷一，《禪宗集成》第 12 册第 8020 頁。
② 《五燈會元》卷十，中册第 626 頁。
③ 同上，卷十二，中册第 758 頁。
④ 《應庵曇華禪師語録》卷二，《禪宗集成》第 14 册第 9978 頁。
⑤ 《密庵和尚語録》，《大正藏》第 47 册第 959 頁中。
⑥ 《松源崇岳禪師語録》卷上，《禪宗集成》第 16 册第 10734 頁。

破面皮，南堂老漢敲骨出水，後代兒孫若總與麽爲人，達磨一宗掃土而盡。"①

上堂舉龐居士"不與萬法爲侶"公案有特色的，如北磵居簡（1164～1246）一次小參，舉白陽順和尚問應庵和尚："不與萬法爲侶是什麽人?"應庵云："赤膊上東司。"居簡拈云："今夜有人恁麽問，只向他道不與萬法爲侶者。"又一次，舉龐居士問馬大師云"不與萬法爲侶"則，居簡頌曰："千山鳥足絶，萬里人踪滅，扁舟蓑笠翁，獨釣寒江雪。"改編柳宗元《江雪》詩來表達龐居士不與萬法爲侶之意，是在禪師上堂舉龐居士此公案中有特色的。一次出隊回來，上堂，他説："擒虎易，告人難。難難，鐵門限，鐵心肝，龐老油麻樹上攤。"卓主丈下座。又一次，爲真大師上堂舉龐居士問馬大師"不與萬法爲侶"則，居簡云："我若見他道，只向道：'師姑元是女人做。'"② 又如虚堂和尚一次上堂，舉龐居士問"不與萬法爲侶"則，虚堂拈云："馬大師接八十四員善知識，門户稍峻輕，輕被龐公一拶，直得披肝露膽，或有人問：'净慈不與萬法爲侶者是什麽人?'拈主丈便打，何故？酒逢知己飲，詩向會人吟。"③ 將此則當作馬祖門下的重要公案。一次除夜小參，虚堂云："日日數來添一歲，加一酌則龐公子帽頭着地，減一杯則李老君醉眼生瞋。"又一次上堂，舉朝奉郭功甫問五祖演和尚"龐居士問'不與萬法爲侶'"則，虚堂拈云："者般説話，有甚捉摸處。盡從無依無欲中，流出此三

---

① 《松源崇岳禪師語録》卷下，《禪宗集成》第16册第10754頁上、10755頁下。

② 《北磵居簡禪師語録》，《禪宗集成》第15册第10278、10280、10291頁。

③ 《虚堂和尚語録》卷八，《大正藏》第47第1047頁下。

昧。或者道：棋逢敵手，琴遇知音。誰便不與麼道？待虚堂換劫骨頭，却許爾者一轉語。"①

也有舉龐居士"不與萬法爲侶"公案不是很有特色者：

《無明慧性禪師語録》記一次上堂，舉龐居士此則，云："問處如毒龍攪海，答處似猛虎靠山。然雖電激星馳，未免總在門外，且道門裏人如何話會，移花兼蝶至，買石得雲繞。"又一次，舉龐居士此則，頌云："不與萬法爲侶，咬定牙關錯舉。西江吸盡鐵船浮，活捉獰龍和角煮。倒騎佛殿出三門，翻手爲雲覆手雨。"②

《劍關子益禪師語録》：舉龐居士問石頭"不與萬法爲侶"，又問馬祖。云："大衆，二大老一等是垂手爲人，寧免入泥入水，要見龐公麼？也只是個俗漢。"③

環溪惟一（1202～1281）一次結制小參，云："口吸西江不與萬法爲侶且居門外，耳聞一喝直得三日聾。"④

希叟紹曇禪師解制小參，"'十方同聚會'，臭肉泊蒼蠅；'個個學無爲'，困龍卧死水；'此是選佛場'，誤賺人不少；'心空及第歸'，謝三娘秤金。憑麼告報，衆中莫有模點頭底麼？"⑤ 又，舉龐居士問馬祖"不與萬法爲侶"則，拈云："大小龐翁向鬼窟裏作活計，更得傍人燒錢酹酒、助發狂魂，至今出陰界不得。山僧雖無肘後靈符，也要與渠剿絶。"拈主丈云："敕敕吉吉攝攝。"又云："避得風雷，重遭雨雹。"頌云："脱體無依是病由，直須

① 《虚堂和尚語録》卷九，《大正藏》第 47 册第 1050、1051 頁上。
② 《禪宗集成》第 16 册第 10786 頁。
③ 同上，第 11239 頁上。
④ 《環溪惟一禪師語録》卷上，《禪宗集成》第 16 册第 11276 頁。
⑤ 《希叟紹曇禪師廣録》卷四，《禪宗集成》第 17 册第 11402 頁上。

大死一回休。西江吸盡無涓滴，便解人前不識羞。”①

高峰原妙禪師（1238～1295）開堂普說，僧問“十方同聚會”詩云：“龐居士恁麽道，還有爲人處也無？”師云：“有。”進云：“畢竟在那一句？”師云：“從頭將向來。”進云：“如何是十方同聚會？”師云：“龍蛇混雜，凡聖交參。”進云：“如何是個個學無爲？”師云：“口吞佛祖，眼蓋乾坤。”進云：“如何是選佛場？”師云：“東西十萬，南北八千。”進云：“如何是心空及第歸？”師云：“動容揚古路，不墜悄然機。”進云：“恁麽則言言見諦，句句朝宗。”師云：“你甚處見得？”僧喝。師云：“也是掉棒打月。”進云：“此事且止，只如西峰今日，十方聚會，選佛場開，畢竟有何祥瑞？”又，師乃豎拂，召大衆云：“此是選佛場，心空及第歸。憐悧漢若向這裏見得，便見龐居士安身立命處，既見龐居士安生立命處，便見從上佛祖安身立命處，既見佛祖安身立命處，便見自己安身立命處。……元來盡大地是個選佛場，盡大地是個自己，到這裏説甚龐居士。”②

無見先睹（1265～1334）舉龐居士此則，頌曰：“一口吸盡西江水，鷓鴣啼在深花裏。縱饒直下便承當，何啻白雲千萬里。”③

石溪心月禪師舉龐居士“十方同聚會”頌，師云：“龐居士不妨抑己爲人，當初不與萬法爲侶底在什麽處？點檢得出，許登選佛之場。總若不然，即許心空及第。”④

---

① 《希叟紹曇禪師廣録》卷五，《禪宗集成》第 17 册第 11416 頁。

② 《高峰原妙禪師禪要》，《禪宗集成》第 17 册第 11851 頁下。《西天目祖山志》卷六亦記有。

③ 《無見先睹禪師語録》卷上，《禪宗集成》第 17 册第 11610 頁。

④ 《石溪心月禪師語録》卷中，《禪宗集成》第 18 册第 12224～12225 頁。

横川行珙禪師（約咸淳四年，1268）結夏小參，云："'十方同聚會'，啾啾唧唧；'個個學無爲'，勞勞攘攘；'此是選佛場'，咄；'心空及第'，既是心空，有何所歸？龐居士是夢言，老僧亦是夢言，此夢若破，一法無留。"①

2. 元代及以後之禪師

元代及以後之禪師上堂舉、頌龐居士公案者也不少，如元代中峰明本（1263～1323），自稱幻住道人，僧俗瞻禮之，世譽爲江南古佛。元仁宗曾招請入内殿，師固辭不受，僅受金襴袈裟及"佛慈圓照廣慧禪師"之號，元英宗且歸依之。《示雄禪人》："任是生與同生，死與同死。有此真實志願，把得定，管取心空及第有日矣。"②《大士三十二讚》："明月一圓，清風兩袖。笊籬笊籬，雖工莫售。莫售者何？勞心碌碌。譬動水珠，竟無撈摸。"③頌龐居士之公案。古林清茂（1262～1329），號金剛幢、林居叟，受封"扶宗普覺佛性禪師"號。弟子有了庵清欲、仲謀良猷、竺仙梵仙、月林道皎、石室善玖等人。其中，後二位爲日僧。梵仙後至日本開創竺仙派，爲日本禪宗二十四派之一。該派因創始者梵仙是古林清茂的嫡嗣弟子，所以又被稱爲古林派。《古林清茂禪師語録》卷二，有僧舉龐居士"不與萬法爲侶"則，清茂云："大凡是過量人明過量事，於過量境界中顯過量機，發過量用。直下如平地上險崖，坦夷處孤峻，然美則美矣，其奈五祖老人有打破虛空回互不犯底手段。所謂動弦别曲，葉落知秋，如珠走

① 《横川行珙禪師語録》卷上，《禪宗集成》第18册第12489頁下。
② 《天目明本禪師雜録》卷中，《禪宗集成》第17册第11912頁上。
③ 《雲居聖水寺志》，《中國佛寺史志匯刊》第一輯第27册第192頁。

盤，不留影迹。"① 稱龐居士和馬祖是"過量人"。《天童寺志》卷五載古林清茂禪師送天童瑞首座之仰山偈有"離四句，絶百非，一口吸盡西江水"②。元叟行端（1254～1341）上堂，云："向上一路貴在心空，心若不空，如人夜行，東西南北罔所知。"舉龐居士"十方同聚會"偈③。又如永覺元賢一次舉龐居士"不與萬法爲侶"公案，説馬祖語是應機合節，亦只得八成，問："諸人還有道得十成者麽，請各道看。"一僧背師前，叉手而立，云："請和尚鑒。"師云："好與七藤條。"一僧云："萬象之中獨露身。"師云："的當甚的當，但是借照鄰家。"一僧云："今日事繁，不能爲汝説。"師云："親切甚親切，但恐相習成風。"……衆多弟子的回答都不能令他滿意，最後説："今日諸人各且知一知半解，下語各有來由。但淺深不一，多難出得古人蹊徑耳，十成語且待他日。"④ 爲霖道霈即因此參而悟（見第三章）。永覺元賢在一次臘人日普説，云："再看龐居士參石頭，問'不與萬法爲侶者是甚麽人?'石頭以手掩其口。這裏人境俱奪，截斷衆流。正是用達磨金剛寶劍也，龐居士從此有省。後參馬祖亦問云：'不與萬法爲侶者是甚麽人?'馬祖云：'待汝一口吸盡西江水即向汝道。'這裏奪境存人，傍通一綫，亦是用金剛王寶劍也。居士遂大悟去。"⑤ 對龐居士同一問參石頭和馬祖作了闡述，對初學者也有一定引導作用。民國二十四年，溥常和尚上堂云："今日宏開般若紅爐，煅煉法界聖凡，正所謂'十方同聚會，個個學

---

① 《禪宗集成》第 18 册第 12563 頁。
② 杜潔祥編《中國佛寺史志匯刊》第一輯第 14 册第 355 頁。
③ 《元叟行端禪師語録》卷二，《禪宗集成》第 19 册第 13160 頁上。
④ 《永覺元賢禪師廣録》卷四，《禪宗集成》第 21 册第 14614 頁。
⑤ 同上，卷五，《禪宗集成》第 21 册第 14625 頁上。

無爲。此是選佛場，心空及第歸。'"① 以龐居士偈勉勵弟子。

（二）在書信及其他頌古中

在歷代禪師中，具體闡釋龐居士公案和詩偈的禪師是圜悟，在《示璨上人》中說："'不與萬法爲侶是什麽人？'迴光自照看。'待汝一口吸盡西江水，即向汝道'，八角磨盤空裏走。參得透，目前萬法平沉，無始妄想蕩盡。"② 對龐居士參馬祖"不與萬法爲侶"公案作了詳解。在《示逾上人》中說："馬師云：'待汝一口吸盡西江水，即向你道。'信此老踢殺天下人，只等閑出一語，便令作無限知見。若有解，截這老漢葛藤，便請罷參。"③ 又在《示照道人》中舉龐居士問"不與萬法爲侶"則，說："此個公案多有涉唇吻商量作機境解會，殊不稟宗猷也。要須是個生鐵鑄就底方能，逆流超證乃解。翻却二老鐵船，始到壁立萬仞處，方知無許多事。"④ 由於這種單獨傳法方式因人而异，故其解説或有不同。

大慧宗杲也是很重視龐居士公案的禪師，其《六湛堂》頌云："非湛非搖此法源，當機莫厭假名存。直須過量英靈漢，方入無邊廣大門。萬境交羅元不二，六窗晝夜未嘗昏。翻思龐老事無別，擲劍揮空豈有痕。"⑤ 用龐居士"日用事無别"之典。在《示遵璞禪人》中說遵璞禪人："彼上人者，訶佛罵祖，具擇法眼，不減龐老子。"⑥ 以龐居士稱遵璞禪人。宏智禪師《送通禪

① 陳寥士《七塔寺志》卷六，《中國佛寺史志匯刊》第一輯第15册第185頁。
② 《佛果克勤禪師心要》卷上，《禪宗集成》第14册第9878頁。《續古尊宿語要》卷三《圜悟勤禪師語》作《示明首座》（《禪宗集成》第12册第8138頁）。
③ 《佛果克勤禪師心要》卷上，《禪宗集成》第14册第9890頁。
④ 《禪宗集成》第14册第9895頁。
⑤ 《大慧普覺禪師語録》卷十一，《大正藏》第47册第857頁中。
⑥ 同上，卷二十四，《大正藏》第47册第914頁中。

者之襄陽》云："疏巢淒冷卧西柯，夢覺歸思遽許多。風雨江頭亂雁字，家山島外懸漁蓑。白楊村落龐居士，青石浮圖蘊大哥。倦倚蒼松坐涼夕，免推明月下星河。"① 將龐居士之名、號嵌於詩中。《送慧禪人往上江糴麻米》："去去西江趁便風，丁寧底意語龐公。歸來定是通身飫，直下人人識已窮。"② 密庵咸杰《答卜運屬》："昔龐居士李都尉，皆是誠心篤信，自己分上，有蓋天蓋地，出格超量底事。從上若佛若祖，互相出來，橫説竪説，未曾説著處。便乃遍扣宗師，以斯深徹證悟爲地頭，後皆得柄杷入手，不被世間出世間法羅籠得住。龐居士有偈云：'十方同聚會……'李都尉道：'參禪須是鐵漢，着手心頭便判。直趣無上菩提，一切是非莫管。'看他二賢揭示，過如生鐵橛，終不肯妄通消息。正所謂一滴獅子乳，迸散十斛驢乳也。每見士大夫，着意學此道極多，只恐末上撞着道眼不明宗師，胡説亂道，將古今言句，妄意穿鑿，以爲極則，貴圖稱他會禪。此是第一等大病。"③

《濟顛道濟禪師語録》記濟公爲别人題偈，後二句云："出門撞見龐居士，一笑回來光却頭。"④ 從這隨意之筆中，可見禪師對龐居士是非常熟悉的。

宋代其他禪師在書信或拈頌中提及龐居士或用其典者，如：

湛堂文準（1061～1115）《頌》："我手佛手，十八十九。雲散月圓，痴人夜走。我脚驢脚，放過一着。龐公笊籬，清平木杓。人人生緣，北律南禪。道吾舞笏，華亭撐船。"⑤

① 《宏智禪師廣録》卷八，《大正藏》第 48 册第 85 頁中。
② 《天童正覺禪師廣録》卷八，《禪宗集成》第 20 册第 13992 頁下。
③ 《密庵和尚語録》，《大正藏》第 47 册第 981 頁中。
④ 《禪宗集成》第 15 册第 10182 頁。
⑤ 《人天眼目》卷二，《大正藏》第 48 册第 289 頁下。

德洪（1071～1128）《送逸禪者歸荆南見無盡居士》云："長沙大蟲方肉醉，倚樹屙㾹威見尾。逸禪來展寂子机，擧足欲促適其睡。後身荆州張曲江，解鍛佛祖如老龐。如聞去作丹霞問，正當一口吸西江。西江一口吸得盡，是汝法身應有剩。要令川客讀此詩，都作蔣山吞栗硬。"《游龍山斷際院潜庵常居之有小僧乞贊，戲書其上》云："趙州衹有一個齒，潜庵一個恐不翅。雖然天下都咬着，鹹酸自分鹽醋味。龍興古寺曾閉門，斷際兒孫第十世。勸人莫信馬大師，一口吸盡西江水。"①

《普庵印肅禪師語録》卷中《贊三十六祖頌·馬祖道一大寂禪師》云："一口吸盡西江水，子細思量未足奇。身含無盡之虚空，個事元來非擬議。非心非佛又較些，即心即佛猶寐語。"又，《頌四賓弄巧》云："大悟方知一切不着，問什麽龐老裴休。達磨古佛成現，只今更無别法。"又，其《證道歌》云："假饒毒藥也閑閑，一吸西江尚不難。達磨曾經無損缺，後遺只履葬熊山。"又，有頌："在欲行禪知見力，活計千般全不識。十波羅蜜鎮長存，龐頌老漢通消息。"又，《示徒》云："我有陀羅名解脱，在在處處和塵撥。莫念撥着個凡夫，何用剃頭并展鉢。咦，連妻帶子龐居士，一時成佛都包括。"②

天如惟則禪師（？～1354）有《自贊·江西護侍者清》："西江一吸無涓滴，天目踏翻無影迹。全身坐斷師子林，魔來佛來俱莫測。描不得畫不得，大用現前無軌則。若言此是則天如，頂上眼睛添一隻。"③

---

① 宋釋德洪覺範《石門文字禪》卷十七、十九。
② 《禪宗集成》第 14 册第 9759、9763、9770、9778、9805 頁。
③ 《天如惟則禪師語録》卷五，《禪宗集成》第 18 册第 12034 頁。

元代的禪師如古林清茂《送滋藏主之江西禮祖》云："所以日用中，不將實法綴。一口吸西江，未舉即先契。"[①] 引導禪人如何參龐居士之公案。又如了庵清欲，《送僧》其三："馬師一口吸西江，昨夜三更月到窗。懶瓚巖前黄獨火，春風吹長葛藤樁。"[②] 元叟行端有頌："言言見諦，句句朝宗。西天昔日净名老，東土今朝龐蘊公。"[③] 楚石梵琦（1296～1370）《示覺首座》："'不與萬法爲侶者是什麽人？'這裏悟去，一生參學事畢，祇麽飢餐渴飲，閑坐困眠。""這裏悟去，一生參學事畢"，與大慧宗杲一樣，對龐居士此則公案之評價可謂甚高。又有頌："自己不是渠，渠正是自己，豆到光影消，吸盡西江水。"[④]《送玄禪人之江西》："馬祖自從胡亂後，分明對衆揚家醜。來來去去是龐公，吸盡西江不開口。"[⑤]《示僧四首》其四："一切衆生無佛性，骷髏個個有龍吟。東平解撲溈山鏡，龐老曾彈馬祖琴。曠却本來無背面，古人真個好知音。痴兒也道忘言路，平地翻爲荆棘林。"[⑥] "龐老曾彈馬祖琴"用龐居士問馬祖"不昧本來人"事（見第 4 則），"曠却本來無背面"用龐居士與齊峰之對機（見第 9 則）。明釋宗泐《長偈送印無相還徑山重蓋國一禪師塔院兼簡海印老叔和尚》："來無所從，信脚踏斷槎枒峰。去無所至，一口吸盡龍淵水。"[⑦] 清釋實智《行脚銘》："面目現在，及第心空。""西江吸

---

① 《古林清茂禪師拾遺·偈頌》卷下，《禪宗集成》第 18 册第 12696 頁下。
② 《了庵清欲禪師語録》卷七，《禪宗集成》第 19 册第 12878～12879 頁。
③ 《元叟行端禪師語録》卷四，《禪宗集成》第 19 册第頁 13169。
④ 《楚石梵琦禪師語録》卷十五，《禪宗集成》第 20 册第 13372、13378 頁。
⑤ 同上，卷十七，《禪宗集成》第 20 册第 13398 頁上。
⑥ 同上，卷十八，《禪宗集成》第 20 册第 13417 頁下。
⑦ 明宋奎光《徑山志》，《中國佛寺史志彙刊》第一輯第 32 册第 831 頁。

盡，大寂口宣。”[①]亦用龐居士之公案。

此外，在一些“下火文”中亦有提及龐居士者，慈受懷深禪師《魏先生下火》記魏先生臨終囑妻子，叮嚀誡諸後：“不學老莊周，説葬成虚謬。不學襄陽翁，與女争先後。”[②] 又如，宋金盈之《新編醉翁談録》卷六《禪林叢録》有《了禪師與覺和尚下火》一文，云：“這漢是建州建陽措大。放下廖叔公手中短棒，脱除龐居士頭上烏紗。不以選官爲名，以選佛爲究竟。……假饒吃了大丸丹，不免骷髏百雜碎。”[③] 以龐居士比覺和尚。“龐居士頭上烏紗”用龐居士與丹霞對機（見第16則），“選官”、“選佛”二句用《祖堂集》卷四《丹霞和尚》記龐居士與丹霞入京選官事（見第二章），末句“骷髏”用龐居士與本溪對機中語（見第36則），“百雜碎”用與大梅對機中語（見第37則）。“下火文”是爲和尚或居士死後在火葬時而作的祭文，“下火文”中提及龐居士者，在日本禪籍文獻中尤多，而其行文多與宋代之“下火文”相似，蓋是受宋之影響（見第五章第六節）。

（三）頌龐居士及其公案

有的禪師把頌龐居士或其公案的頌放在“贊佛祖”中，可知他們對龐居士及其公案的重視，如大慧宗杲《贊佛祖·龐居士》：“多年曆日繫腰間，知與誰人作對談。笊籬放下高叉手，應機何必中喃喃。無生本無説，説者即汝墜。骨肉團圞頭，大蟲看水磨。”[④] 松源崇岳《贊佛祖·龐居士》：“心空及第，深根固蒂，共

---

① 《中國名山勝迹志叢刊》第16册第610頁
② 《慈受懷深禪師廣録》卷四，《禪宗集成》第23册第15775頁上。
③ 遼寧教育出版社1998年版，第27頁。
④ 《大慧禪師禪宗雜毒海》卷下，《禪宗集成》第15册第10242頁。

説無生，异類中行，惱亂禪家至今日，不知日午打三更。”① 又如無門慧開（1183～1260）《贊佛祖·龐居士》：“平欺馬祖，下視諸方。生涯蕩却，今古無雙。不與萬法爲侶，一口吸盡西江。”②

其他禪師的頌古之作也多，如：

投子義青《龐居士問馬大師》頌：“父母曠來别，得奉當竭力，木人半夜言，莫使外人識。”③

雪峰慧空（1096～1158）《雪峰慧空禪師語録·頌古》云：“龐公慚愧全無，馬祖慈悲心大。直饒吸盡西江，東山未向伊道。”④

《率庵梵琮禪師語録·頌古·不與萬法爲侶》：“臨風索笑傲冰霜，吐露春光漏泄香。兩岸斷橋人不渡，一川疏影横斜陽。”⑤

虚堂和尚《龐居士問馬大師不與萬法》云：“藏頭露影問來由，却把西江盡力詶。回首眼空天地窄，不知身在御街游。”⑥

西巖了慧（1198～1262）《龐居士見馬祖》：“孰是心空者，誰爲選佛人？笊籬二尺柄，簸箕三寸唇。”⑦

環溪惟一《頌古》頌龐居士問馬祖“不與萬法爲侶”則，云：“萬法不爲侶，一口吸西江。玉磬纔槌動，金鐘就手撞。三三元是九，兩兩不成雙。此意憑誰委，令人憶老龐。”⑧

希叟紹曇《贊禪會圖（八段）》有《居士問馬祖不與萬法爲

① 《松源崇岳禪師語録》卷下，《禪宗集成》第 16 册第 10766 頁。
② 《無門慧開禪師語録》卷下，《禪宗集成》第 14 册第 9681 頁。
③ 《投子義青禪師語録》卷下，《禪宗集成》第 20 册第 13611 頁下。
④ 《禪宗集成》第 14 册第 9456 頁。
⑤ 同上，第 15 册第 10266 頁。
⑥ 《虚堂和尚語録》卷十《新添》，《大正藏》第 47 册第 1062 頁中。
⑦ 《西巖了慧禪師語録》卷下，《禪宗集成》第 17 册第 11506 頁。
⑧ 《環溪惟一禪師語録》卷下，《禪宗集成》第 16 册第 11290 頁。

侣（邊有芭蕉）》云：“萬法本空，與誰爲侣。道得十成，難爲共語。饒伊一口吸西江，也是芭蕉深夜雨。”又，《團欒説無上話（邊話竹石）》云：“夙世冤憎聚頭，合腦面面相看，説個甚麽？低聲切莫使人知，竹石無情須笑倒。”①

石溪心月《贊禪會圖·龐居士見馬大師》：“攪海獰龍頭角露，出林老虎爪牙張。至今六合風雲裏，浩浩來登選佛場。”②

了庵清欲《贊語·龐居士》：“吸得西江徹底乾，説難説易太無端。大兒却倚長鑱立，一曲希聲不用彈。”③

愚庵智及《頌古·龐居士問馬大師》：“一口吸盡西江水，識浪情波徹底乾。截斷老龐三寸舌，倚天長劍逼人寒。”④

禪師們或正面贊之，或反意頌之，或間接，或直接，都表明他們對龐居士及其公案的重視。

從以上所舉可以看到，歷代禪師對龐居士十分推崇，不僅自己參龐居士之公案，而且在各種佛事活動如上堂説法、書信往來、拈頌及下火儀式等中舉龐居士之公案及詩偈，并以此驗證弟子之證悟境界，要求弟子們以龐居士爲楷模。

二、對居士的影響

兩宋之際，由於居士佛教發展較快，因此有禪師對前代燈録少有居士之事迹表示出了不滿，正受（1164～1208）在《嘉泰普燈録》卷首《上皇帝書》中談到，他侍浄慈佛行禪師道昌時，道

---

① 《希叟紹曇禪師廣録》卷七、《禪宗集成》第 17 册第 11467 頁。
② 《石溪心月禪師語録》卷下，《禪宗集成》第 18 册第 12262 頁。
③ 《了庵清欲禪師語録》卷五，《禪宗集成》第 19 册第 12829 頁下。
④ 《愚庵智及禪師語録》卷七，《禪宗集成》第 20 册第 13490 頁上。

昌一日指《續燈録》，喟然嘆云："夫燈之明，等及一切，初不擇物而照。何獨收於比丘，而遺於帝王公卿師民道俗耶？……裴休契機於黄檗；白居易悟心於鳥窠；丹霞出於名儒；龐蘊生於俗俚；古之劉鐵磨、末山尼、靈照女、凌行婆皆載之於諸集，繫之祖圖，獨是録未嘗及之。燈雖曰續，惜其照之不普。"① 正受的老師雲門宗僧道昌（1089～1171）號月堂，從學於净慈寺妙湛，賜號"佛行禪師"。對以前的燈録不滿意，希望正受能編一部包括居士在内的燈録，同時的靈隱佛海慧遠禪師亦嘗督促正受爲之。正受花了十七年時間，編成此書，意在普也。其中多有龐居士與其女靈照的公案，這對後世居士佛教無疑是有影響的。

（一）禪師向居士説法

龐居士對歷代居士的影響，多數是因爲歷代禪師常以龐居士之公案向居士説法，并以龐居士爲居士之楷模而形成的。禪師向居士説法的方式甚多，如上堂講法、當面單獨傳授或通過書信、詩偈等。

1. 上堂爲居士説法

圓悟是大力向居士傳播佛教的禪師之一，在他的語録中有大量的記録，《圓悟佛果禪師語録》卷十一記季迪甫請小參，圓悟云："打開自己庫藏，運出自己家財。與諸佛祖師同德同誠，維摩龐老同拈同放。與裴相國王常侍，同一機用同一境照，更無餘事。"② 居士的楷模就是維摩詰、龐蘊、裴休等。《石庵玿和尚語》記一次小參，鄭少梅提官來，石庵云："龐居士一口吸盡西

① 《續藏經》第一輯第二編乙第10套第1册。
② 《大正藏》第47册第763頁下。

江水，凸出眼睛，胡釘鉸一椎釘得虛空，未爲好手，紫胡要打劉鐵磨。"① 以龐居士公案啓發鄭提官。宋代祖欽（？～1287）《雪巖祖欽禪師語録》卷一記一次上堂，祖欽云："謝青原居士眼空東魯，口吸西江。機鋒峻捷，不讓老龐。"② 以龐居士比謝青原。

有的禪師還具體向世俗信衆説明當學龐居士哪些方面，如明代曹洞宗僧圓澄（1561～1626）《湛然圓澄禪師語録》卷一記衆檀越請上堂，圓澄云："不見龐居士把百萬家財沉向湘江，專心在道。……老龐佛法爲重，把百萬家財弃如弊帚，則其所問不與萬法爲侣宜其然矣。馬祖看孔着楔，但道一口吸盡，可爲今古一人而已。以山僧公論，則龐老佛法有餘，世法不足。争似此間衆友入山供衆，非惟衆僧安心行道，其種福德於劫劫生生乃至成佛，莫可窮盡，較他擲於無用江水又何如耶？你諸友則世法有餘，佛法不足，何也？未能如老龐這漢不與萬法爲侣，若能直下直信，我也許你吸盡西江去。若未得如是，且把個生從何處來，死從何往的話頭頓在面前。朝暮提持，倘得一念迴光，必然與老龐把手千古之上。如不相委，不免葛藤自收去也。"③ 從世法與佛法兩方面評價了龐居士，要居士們學龐居士之佛法。

直到近當代，禪師們都還是以龐居士爲在家信衆學習的榜様。如虛雲和尚（1840～1959）1953 年 2 月 22 日在上海玉佛寺作禪七開示（正月初九起七），初七第六日開示（2 月 27 日），説："今天參加打七的多是在家大德，我們要好好降伏其心，趕緊去離纏縛。我再説一公案作爲諸位的榜樣，因爲你們都是發了

① 《續古尊宿語要》卷五，《禪宗集成》第 12 册第 8259 頁。
② 《禪宗集成》第 17 册第 11652 頁下。
③ 同上，第 22 册第 15339 頁上。

很大的信心而來到這寶所，我不與你們解説，恐怕你們得不到寶，空手而回，不免辜負信心，希望静心聽着。昔者唐朝有一居士……你看他們一家四口，都能如此神通妙用，可見你們爲居士的多麽高尚。到現在莫説你們居士没有這樣的人材，就是出家二衆，也都是與我虚雲差不多，這是多麽倒架子，大家努力吧！”他爲信衆例舉居士榜樣時又説：“古來身在家心出家的大居士，如印度的維摩詰……中國的龐藴、宋仁宗、張襄陽都是深通佛法，居塵不染塵。”①

2. 在書信、詩偈或其他活動中向居士説法

歷代禪師還在大量的書信中讓居士向龐居士學習，如圓悟《示許庭龜奉議》云：“在家菩薩修出家行，如火中出蓮。蓋名位權勢意氣卒難調伏。而況火宅煩擾煎熬百端千緒，除非自己直下明悟本真妙圓，到大寂定休歇之場，尤能放下廓爾平常徹證無心，觀一切法如夢幻泡空豁豁地，隨時應節消遣將去，即與摩維詰、傅大士、龐居士、裴相國、楊内翰諸在家勝士，同其正因。”② 又，《示遠猷奉議》云：“如裴相國、龐居士樣，直以信得及便得力受用自在，塵緣幻境豈人别處生?”③ 又，《示超然居士趙判監》云：“龐老子補處應身，不住兜率陀，弃却珍寶，漢江織笊籬，與大宗師擊揚與奪。此段從上體裁，莫不皆爾。要須滴水滴凍，不拘朝野，陶冶鍛煉，如曹山、摩詰、老龐，乃可以不廢悲願，不亦宜乎！”④ 都是要居士以龐居士之類的居士爲榜

① 《虚雲和尚年譜》第311～315頁，《佛光大藏經·禪藏·語録部》，佛光山宗務委員會1994年。

② 《圓悟佛果禪師語録》卷十四，《大正藏》第47册第776頁下。

③ 同上，卷十五，《大正藏》第47册第786頁上。

④ 同上，卷十六，《大正藏》第47册第786頁下。

樣。他還在一些給居士的信中闡龐居士之公案，以供居士參悟。《示張仲友宣教》説他時常對衆舉龐居士問“不與萬法爲侶”公案，“若體究得畢竟心落處，即領略得一口吸盡西江水。纔生异見，起一念疑心，即没交涉。也要須放下諸緣雜知雜解，令净到無計較處，驀爾得入即打開自己庫藏，運出自己家財也。”① 具體指出如何參龐居士之公案。《示張國太》云：“‘不與萬法爲侣底是什麽’，‘待汝一口吸盡西江水即向汝道’，多少徑截省要，何不便與麽承當，更入它語言中，則永不透脱，多見學者只麽卜度下語，要求合頭，此豈是透生死見解？透生死除非心地開通。此個公案乃是開心地鑰匙子也，只要明瞭言外領旨，始到無疑之地。”② 認爲此公案是“開心地鑰匙”，不能從語言表面參龐居士公案，要憑心領悟。圓悟《寄水陽張居士》詩：“水陽禪者張居士，龐公净名可爲侣。衰岸休云觀落花，離城豈有意中語。春風高兮掃雪巖，寒雲影斷見霄月。月中亦有雙桂樹，三老對誰共攀折。古兮今兮難不難，西江吐盡滄海乾。一言爲報宣城客，歸去應知天地寬。”③ 以龐居士比張居士。《示馮希蒙》：“厭三界火宅，藴爽邁風度。潔清緣業，從方外游。乃給孤净名裴公老龐趣向，豈非英杰偉特，驚群敵聖者哉！……丹霞生知龐老通方目機銖兩，勘辨諸禪，高步叢林，平沉數萬珠金，脱却幞頭，一味向無間道中行，寧可鬻笊籬，赤日裏卧街，曾無歉怍。及至逢人逆拈倒用，莫非蹋上頭關捩作略。……一口吸盡西江水，不昧本來人，皆圓機活脱，出没隱顯，唯上流作家識其起倒。自餘立亡坐

① 《佛果克勤禪師心要》卷上，《禪宗集成》第 14 册第 9906 頁。
② 同上，卷下，《禪宗集成》第 14 册第 9911 頁。
③ 《祖庭事苑》卷四《雪竇拾遺》，《禪宗集成》第 4 册第 2304 頁下。

往，俱爲餘韵，真所謂三界外人，豈火宅所能羅籠也?”[①] 全舉龐居士事迹開示馮希蒙。

又如，大慧宗杲亦常對居士進行指導，《朱主簿請讚》：“龐老曾升馬祖堂，西江吸盡更無雙。而今妙喜朱居士，覿面分明不覆藏。”[②] 以龐居士比朱主簿。《答陳少卿（季任）》：“自得山野向來書之後，每遇鬧中彈避不得處，常自點檢，而未有着力功夫，只這彈避不得處，便是功夫了也。若更着力點檢，則又却遠矣。……正當彈避不得處，切忌起心動念作點檢想。”舉龐居士“日用事無别”詩。《答趙待制（道夫）》：“今時學道之士，往往緩處却急，急處却放緩。龐公云：‘一朝蛇入布裩襠，試問宗師甚時節?’昨日事今日尚有記不得者，況隔陰事，豈容無忘失也?決欲今生打教徹，不疑佛不疑祖，不疑生不疑死。須有決定信具決定志，念念如救頭然。如此做將去，打未徹時方始可説根鈍耳。”[③] 要居士樹立決定信心，并勤加努力。應庵曇華《示徐伯壽道友》亦以龐居士問馬祖“不與萬法爲侣”作“心空”偈對居士進行指導，他説此是“透生死截徑，打破牢關的意氣”[④]。宋代僧原妙《示信翁居士》也説：“大抵參禪不分緇素，但只要一個決定信字。若能直下信得及，把得定，作得主，不被五欲所撼，如個鐵橛子相似，管取克日成功，不怕甕中走鱉。……千疑萬疑只是一疑，決此疑者更無餘疑，既無餘疑，即與釋迦、彌勒、净名、龐老不增不减，無二無别，同一眼見，同一耳聞，同

① 《佛果克勤禪師心要》卷下，《禪宗集成》第14册第9940頁。
② 《大慧普覺禪師語録》卷十二，《大正藏》第47册第861頁上。
③ 同上，卷二十六，《大正藏》第47册第923頁下、924頁上。
④ 《應庵曇華禪師語録》四，《禪宗集成》第15册第1043頁下。

一受用，同一出没，天堂地獄任意逍遥。”①《西天目祖山志》卷七有清釋通琇《答戴復齋居士》云：“老龐不與萬法爲侶深入遠詣，故經人一掩口即擦手承當，一進步即西江吸盡。人徒見其收功大而左右逢源，不知其入處深而用功遠耳。”又，《答高公白居士》云：“欲超出聖賢，看破佛祖，須味馬祖爲甚踏向前一步云待汝一口吸盡西江水即向汝道，龐公於言下大悟。且道他悟處作麼生？江水既已吸盡，居士往沙上收租，向何處放舟？進得一語，圓却前話。”② 要居士們參龐居士之公案。

在一些非佛事性活動中，禪師們亦常提到龐居士，如《大慧普覺禪師宗門武庫》記：“草堂與師邂逅於臨川，韓子蒼請師過私第。問曰：‘清公如何？’師云：‘向聞其拈龐居士問馬大師不與萬法爲侶因緣，清云魚龍蝦蟹向甚處著。若如此亦浪得其名。’子蒼持此語達草堂，堂曰公向他道譬如一人船行，一人陸行，二人俱至。師聞此語，乃曰草堂得也。”在世俗信衆面前，以對龐居士公案領悟之程度評價其他禪師，則龐居士之影響於世俗信衆也是必然的了。真净克文《寶峰雲庵真净語録》記靖安令程節推一日游山，以諸堂寮舊名猥宂，各隨事易之，揭爲精進、廓然、證宗、性空、實際、不二、了義、法忍、妙用等名稱，克文乃一一頌之，其《妙用》偈爲：“神通并妙用，迎送及攀陪。更不假人教，自然隨天來。幻身同草木，净性出塵埃。多謝程居士，迷頭總唤回。”③“神通并妙用”用龐居士偈。

禪師們在書信、偈頌中不僅以龐居士公案或詩偈向居士們講

① 《高峰原妙禪師禪要》，《禪宗集成》第 17 册第 1157～1158 頁。
② 《中國名山勝迹志叢刊》第 16 册第 483、484 頁。
③ 《古尊宿語録》卷四十四，第 549 頁下。

法，而且還常以龐居士贊揚或勉勵居士，又如德洪《石門文字禪》爲宋代文字禪的代表著作之一，有多首提及龐居士。《寄題劉居士庵》云："平生不識劉居士，想見茅庵枯粹姿。百八珠輪紅瑪瑙，萬千峰繞碧琉璃。笑人經卷鑽故紙，彼世金珠似笊籬。折脚鐺中誰共過，小龐真是出家兒。"① "笊籬"用龐居士製賣笊籬事。"折脚鐺"亦用龐居士詩"世人重名利，余心總不然。束薪貨升米，清水鐵鐺煎。覺熟捻鐺下，將身近畔邊。時時抛入口，腹飽肚無言"之意。《無盡見和復次其韵五首》其五云："雖然無證復無修，撲破虚空亦可憂。欲識老龐端的處，飯餘摩腹且閑游。"② 末句亦用上引龐居士詩後兩句之意。《喧寂庵銘并序》云："孰談無生，唯老居士。孰爲聽徒，團圞妻子。以諸塵勞，而作佛事。視其家風，老龐是似。名聞諸方，流輩追崇。"③ 詩中用龐居士"三人難易"事和"有男不婚"偈。又，《寄蔡子由》云："醉中逃禪亦不惡，况復機鋒類龐蕴。"④ 慧洪與居士交往甚多，以上詩、銘都是寫給居士的，無疑使龐居士在居士中擴大了影響。宋代宏智正覺《借雪竇韵送超然居士趙表之時在沕潭》："一口吸盡西江水，馬師家風擢然起。老龐俯伏嗣芳塵，古也今也誰如此。超然道與若人交，南游浩意未相饒。風清骨秀眼寒碧，玉井冰壺凍不消。羌床孤卧净名室，無住無依脱虚溢。淵然一默乃全提，不二門開肖當時。佛事圓來作歸想，出門歧路平如掌。到家兒女獨欒頭，相對無言得真賞。"用龐居士參馬祖事和

① 宋釋德洪覺範《石門文字禪》卷十二，《四部叢刊》初編。
② 《石門文字禪》卷十五。
③ 同上，卷二十。
④ 明釋正勉等輯《古今禪藻集》卷九，《四庫全書》(1416－420)。

“有男不婚”偈。又，《雪晴寄劉殿撰》云：“半氈半幅一羌床，寒淡家風肖老龐。容易著身藏北斗，等閑開口吸西江。龕燈梵夾香摇几，茆屋禪蒲雪照窗。雲外友於思對塵，隱人胸次作春撞。”① 以龐居士比之。元代清茂《寄鶴舟居士禮佛》云：“龐老當年師馬祖，鶴舟今日禮瞿曇。未容寒拾來饒舌，且與豐乾作對談。分别不曾生一念，凡聖時復許同參。七顛八倒陶彭澤，便是攢眉也未諳。”② 亦以龐居士比之。呆庵普莊《示翁居士》：“本性天真佛，堂堂日用中。已勤修道志，當進坐禪功。觸處無妨礙，臨機有變通。心空能及第，應與老龐同。”③ 以龐居士勉勵之。

（二）歷代居士之學習

1. 參龐居士之公案或引龐居士詩

龐居士之公案，不僅禪師們常參，而且居士們也常參。在家信衆中，地位最高的皇帝也參龐居士之公案，如南宋正受《嘉泰普燈録》卷二十二《聖君》記孝宗（1163～1189 在位）皇帝，乾道七年（1171 年）春，召見慧遠。孝宗舉“不與萬法爲侶”問慧遠是什麽人語，慧遠以龐居士奏之（語繁不録）。乾道八年（1172）秋，召慧遠入東閣，“上曰：‘前回在此閣静坐，忽思向所舉不與萬法爲侶因緣，朕從這裏有個見處。’遠曰：‘不與萬法爲侶，陛下作麽生會？’上曰：‘四海不爲多。’遠曰：‘一口吸盡西江水又且如何？’上曰：‘亦未曾欠缺。’”④ 乾道七年，孝宗問

---

① 《天童正覺禪師廣録》卷八，《禪宗集成》第 20 册第 13981 上、13995 頁下。
② 《古林清茂禪師拾遺》卷下，《禪宗集成》第 18 册第 12691 頁。
③ 《呆庵普莊禪師語録》卷八，《禪宗集成》第 19 册第 13141 頁。
④ 《續藏經》第一輯第二編乙第 10 套第 1 册。

慧遠不與萬法爲侶公案，乾道八年向慧遠表達自己的參悟，則其間必常參龐居士之公案。後亦有皇帝重視龐居士者。

明太祖朱元璋（1368～1398 在位）撰《諸佛世尊如來菩薩尊者神僧名經》卷三十三有曲云："佛如來，誰道性静秋空闊，心清巨海寬。誰又道，天涯毫末見，世界掌中觀。萬法豈爲侶？西江一吸乾。佛如來，龍蛇易辨，衲子難瞞也。諸如來，（和）：這佛法，天地間，永流通。如來，諸如來。"① 將龐居士參馬祖之公案編入佛曲之中傳唱。明成祖朱棣（1403～1424 年在位）在其《金剛般若波羅蜜經集注》中引龐居士"世人重珍寶"詩、龐婆鹿門寺作齋公案、"十方同聚會"詩、問馬祖"不與萬法爲侶"公案②，可知其對龐居士之重視。之後雍正也重龐居士之公案，第三章已述之。

龐居士對後世居士的影響，其最著者當首推宋代之無爲居士楊杰（見第二章）。宋吕希哲《吕氏雜說》卷下記："正獻公守穎時，有誠大夫在湖西薦福院講《華嚴經》，穎卒張隱之比部喜内學，舊與誠游。一日，誠爲素饌召隱之，公聞之，使人語誠欲掇坐……公問：'佛許十二時中以二時外學？'誠曰：'如醫卜之類與。'隱之曰：'外學者，……'嗚呼！今得二時，内學可貴矣，龐公曰：'我貴刹那净。'"③ 能信手引用龐居士詩，則他們對龐居士之詩是很熟悉的。

北宋初，反佛思潮興起，宋張商英奮然護教，在《護法論》中常舉龐居士等人爲例，證明佛法與世務不相衝突。他說："佛

① 《明嘉興大藏經》第 6 册第 153 頁下。
② 上海古籍出版社 1984 年版，第 26、103、127、146 頁。
③ 《四庫全書》(863－233)

豈妨人世務哉。……如李長者、龐居士，非聖人之徒歟？若也身處塵勞，心常清凈，則便能轉識爲智，猶如握土成金，一切煩惱，皆是菩提。一切世法無非佛去（按：當爲法字之誤）。若能如是，則爲在家菩薩，了事凡夫矣，豈不偉哉？歐陽修曰佛爲中國大患，何言之甚歟。"[①] 又說："釋有如彌天道安、東林慧遠……如李長者、龐居士非聖人之徒歟，孫思邈寫華嚴經，又請僧誦法華經。吕洞賓參禪設供。彼神仙也，豈肯妄爲無益之事乎。"[②] 對反佛者認爲學佛有妨世務觀點的反駁是有力的。他還在《選佛堂記》說："吾宗之論禪宗也，凡與選者心空而已矣。"亦用龐居士"心空"偈之意。

也有居士以龐居士公案向禪師提問的，惠洪《禪林僧寶傳》記雲蓋守智（1050～1115）與謝師直的一段對話："智過師直，師直問曰：'龐居士問馬大師無弦琴因緣記得否？'智曰：'記得。'師直曰：'龐公曰弄巧成拙，是賓家是主家？'智笑指師直曰：'弄巧成拙。'師直喜之。"[③]

也有居士對龐居士詩翻案的，如"心空居士"明朱時恩在《居士分燈録》卷上《龐居士傳》第二贊中說："老龐云：'莫求佛兮莫求人，但自心裏莫貪瞋。貪瞋痴病前頓盡，便是如來的的親。'咄！龐公漏逗不少。心空云：'人即佛兮佛即人，本來何處是貪瞋？威獰獅子頻哮吼，那管如來親不親。'咄！心空亦漏逗不少。"[④] 他在《居士分燈録》中爲龐居士列專傳，亦可知其對

① 《大正藏》第 52 册第 638 頁下。
② 同上，第 654 頁中。
③ 卷二五《雲蓋智禪師》，《佛藏要籍選刊》第 13 册第 377 頁下。
④ 《續藏經》第一輯第二編乙第 20 套第 5 册。

龐居士之重視和推崇。

2. 以龐居士爲楷模

宋曉瑩《雲卧紀譚》卷上記富鄭公弼（1004～1083）熙寧三年（1070）向穎州華嚴院證悟禪師修顒諮决心要，致仕洛陽，送信給圓照本禪師（1020～1099）説："弼雖得法於顒師，然本源由老和尚而來，宗派甚的。必須成就，更望垂慈攝受，遠賜接引。未至令至，即爲南岳下龐蘊，百丈下裴休也。"① 富弼希己之修證能達到龐居士、裴休之境界，則以他們爲榜樣可知矣。惠洪《禪林僧寶傳》記："太子少保李公端願，世以佛學自名。本問曰：'十方同聚會，個個學無爲。既曰無爲，作麽生學？' 李公不能答。"② 以龐居士詩驗證文人的禪學修養。又如明代居士廖用賢《尚友録》卷一録有龐居士臨終之事迹，其《自叙》説："夫芳標顯植，閱千古以常新。雅志潛孚，豈一世之可錮。"③ 以龐居士爲尚友之一。

居士們在與禪師們的交往中，亦常提及龐居士。向子諲（1085～1152）號薌林居士，《點絳唇》序云："薌林老人，紹興甲寅中秋，與二三禪子對月寶林山中，戲作長短句，俗呼點絳唇。"《代香嚴榮老》云："不昧本來，太虛明月流輝過。令行獨坐。高下都由我。玉軫無弦，誰對秋風和。還知麽，老龐一個，識得機關破。"④ 明謝榛《四溟詩話》卷四："嘉靖乙巳歲因訪西林禪侶，談及龐居士涅槃，代作偈子云：'來時忽墮，去時不躲。

---

① 《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第 1 册。參明吴之鯨《武林梵志》卷八，杜潔祥主編《中國佛寺志匯刊》第一輯第 8 册第 645～646 頁。

② 卷十四《慧林圓照本禪師》，《佛藏要籍選刊》第 13 册第 358 頁上。

③ 清康熙中刻修補印本。

④ 《全宋詞》二册第 962 頁。

我歸太空，太空即我。'《南華經》曰：'適來，夫子時也，適去，夫子順也。安時以處順，哀樂不能入也。'李東岡謂予有悟禪旨，故與莊子默契焉。"①

人們還常以龐居士稱贊在家信衆，特别是龐居士與丹霞之友好關係，在禪林中被當作典則，宋曉瑩《羅湖野録》卷下記："邵武吴學士，諱偉明，字符昭，參道於海上洋嶼庵，與彌光藏主爲法友……妙喜亦嘗謂元昭有宗師體裁，又稱光爲禪狀元。諒其然乎！以之追踪丹霞、龐老故事，可無愧也。"② 以吴偉明比龐居士而無愧，則可知龐居士在他們心中之地位是高的。又，宋道融《叢林盛事》卷下記："常樂和山主，三衢人，久依密庵，……暮年與居士汪公父子卜筑於龜嶺之南，火種刀耕，恬然自樂，況昧不減老龐、丹霞，亦一代奇事也。"③ 文中説密庵咸杰之弟子與汪氏父子"況昧不減老龐、丹霞"，則以丹霞贊常樂和山主，龐居士贊汪氏父子。宋釋惠洪《冷齋夜話》卷七："洪覺範朱世英二偈"條："朱世英以德行薦於朝，當入學，意不欲行。不得已詣之，信宿而返。所居一堂，生涯如龐藴。予嘗過之，少君方炊，稚子宗野汲水，而無逸誦書掃除，顧見予，放帚大笑曰：'聊復爾耳。'予作偈曰：'老妻營炊，稚子汲水。龐公掃除，丹霞適至。弃帚迎朋，一笑相視。不必靈照，多説道理。'世英聞之，亦作偈曰：'提籃靈照，掃地謝公。一般是面，做作不同。不假語默，通透玲瓏。更若不會，换手搥胸。'"④ 又，宋金盈之

① 《歷代詩話續編》上册第 1215 頁。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第 15 套第 4 册。
③ 同上，第 21 套第 1 册。
④ 《四庫全書》(863－269)。

《新編醉翁談録》卷六《禪林叢録》有《贊陳都院居士畫像（字瑞友)》，最後幾句贊云："咦！時人欲識舊龐公，便是如今這老漢。"①

歷代居士對佛教的發展起了重要的作用，其中如布施修寺者衆多。人們對這類居士亦常以龐居士贊之。如明陸光祖《重建栖霞寺天王殿記》贊布施修此寺之居士倪敏："倪君者，雲間甲族，秣陵善人。貲擅素封，心專白業。裁基福地，慕明徵君之遺風；輦貨波臣，有龐居士之雅度。"② 又，清僧際祥《净慈寺志》卷二記有居士布施修寺，蔣仁同作詩贊云："身本元無垢，梵唱復南屏。古殿松風静，空山佛日停。龐公宏願力，壽祖紹儀型。熟是忘言者，泠泠契杳冥。"③

亦有自稱龐居士者，王深寧《四明七觀》云："璜也自謂似龐藴、僧騰客之該洽，故老稱美。"其下注云："李璜老於韋布有詩曰：'此身便是龐居士，也更無人賣笊籬。'"④

此外，在一些通俗性的文獻中，也常有龐居士之影響。主要有兩類：一是佛教的通俗文獻；二是對佛教作通俗性解釋之文獻。前一類如金志明（1225）撰、元德諫述《禪苑蒙求瑶林》，摘取禪籍中的典型事例，特别是反映禪宗獨特風格的祖師行迹及其言語，撮四字爲標題，以供初學者閲讀。全書共收了 522 則，其中録有關龐居士的公案八則。卷上有"居士翹足"（下無内容，當是龐居士看經，有僧要其具威儀，龐居士翹一足事，見第 49

① 遼寧教育出版社 1998 年版，第 29 頁。
② 《攝山志》卷四，《中國佛寺志匯刊》第一輯第 34 册第 365 頁。
③ 《中國佛寺志匯刊》第一輯第 17 册第 224 頁。
④ 《延佑四明志》卷一《沿革·土風考》，《宋元方志叢刊》第 6 册第 6147 頁。

則)、“婆子作齋”（第 60 則)、“龐蘊漉籬”（第 57 則）三則，卷中有“老龐及第”（第 3 則、第 150 首）一則，卷下有“天然口啞”（第 13 則)、“靈照菜籃”（第 12 則)、“龐公雪片”（第 7 則)、“龐蘊是非”（第 34 則）四則①。前所舉明太祖朱元璋所作佛曲亦可屬此類。第二類，如南宋末年陳元靚《事林廣記》，其書丁集卷下，將佛教之修心分爲四個層次（或四類），托名四人，共四則，第一則爲《傅大士猿心頌》：“由來心相本無形，逐境如猿謾得名。用意羈縻終莫測，但能息念自然平。”之後在“鎖猿心”三字下畫一被鎖之猿。第二則《樸和尚蛇心頌》：“外談佛事若堪誇，熟料中藏毒似它。儻解反將心應口，罪根隨滅福生芽。”後在“去蛇心”三字下畫一被斬之蛇。第三則爲《龐居士放心頌》：“誰知這一點子，累劫衆生被他使。若還持起萬緣生，放下全無些不（當爲“子”字之形誤）事。”後在“放下心”三字下畫有將“心”字内點摘於斜鉤下之圖。第四則爲《了禪師悟心頌》：“外看三點如星布，中有橫鉤似月斜。迷則披毛從此得，悟之作佛也由他。”後在“悟此心”三字下畫一圓圈，内有“心”字之圖②。此四則雖是托名，但亦可見其影響。因爲凡托名，所托者主要有兩種情況，一是作者創造之人，二是名人，以上四則當屬後一種情況。這些通俗性著作對佛教之廣泛傳播也起了一定的作用。

由於歷代禪師大力宣傳，加上居士們的虔誠參悟，居士佛教也因而不斷發展，作爲佛教居士楷模之一的龐居士，在禪林中的

① 《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第 2 册。
② 中華書局 1999 年（影印）第 105 頁下。

影響也越來越大。這從居士們自覺參悟龐居士之公案和以之爲榜樣可知。

從歷代禪師和居士們重視龐居士可以看出，龐居士不只是居士們的楷模，也是禪師們之楷模。他們主要從三個方面學習龐居士：(1) 超常的領悟能力和較高的修爲；(2) 迅捷的機鋒；(3) 全家修道。禪師偏重前二者，居士則希望三者兼有。所以他們把參龐居士之公案看得極其重要，圓悟在《示張國太》中說龐居士"不與萬法爲侶"公案是"開心地鑰匙"，也有禪師常説能悟龐居士之公案則"一生參學事畢"。他們參龐居士之公案的目的就是要通過進入公案所表現的境界中去，從而達到龐居士的證悟境界。

第二節　在文人中之影響

湯用彤說："士大夫與佛教之關係約有三事：一爲玄理之契合，一爲文字之因緣，一爲生死之恐懼。"① 龐居士之參禪乃玄理之契合，作詩偈乃文字之因緣，又能超越生死，在這三個方面都堪爲榜樣，故歷代文人多咏之。雖然歷代文人多有居士之號，參禪的也不少，但在他們的詩文中提到龐居士及其公案與禪師咏龐居士又稍有不同。因此，我們單獨列出來討論。

一、繪畫及題、贊

歷代繪畫亦常表現龐居士，部分有文人題、贊，所以我們將

① 《隋唐佛教史稿》第四節，臺灣木鐸出版社 1983 年版，第 238 頁。

之放在此節前面。畫家（或托畫家繪畫之人）之所以要畫歷史人物，是因爲慕其爲人而想見其風貌。爲了表現人物的神韵，他們在繪畫前總是要先瞭解其事迹、傳説，讀其作品。因此，一幅人物畫的完成，是畫家對其人全面瞭解的結果。人們鑒賞作品的過程，也是對作品中人物瞭解的過程，見其貌而想知其爲人，又可能去瞭解其事迹、傳説及作品。可以説，一幅人物畫從創作到鑒賞的過程，也是畫中人物不斷擴大影響的過程。歷代都有將龐居士作爲繪畫題材者，表現了人們對龐居士的仰慕之情，亦可見龐居士在後世有較大的影響。據歷代畫譜所録和文人所咏的幾幅畫來看，主要從以下幾個方面表現龐居士（或其家人）：

其一，表現龐居士之公案，贊其機鋒，如李伯時（熙寧三年及第）《丹霞訪龐居士圖》一幅①，又如記有宋夏珪《丹霞訪靈照圖》一幅②。

又，蘇軾《馬祖龐公真贊》所贊之畫亦爲此類，蘇軾贊云："南岳坐下一馬，四蹄踏殺天下。馬後復一老龐，一口吸盡西江。天下是老師脚，西江即渠儂口。不知誰踏誰殺，何緣自吸自受。"③ 前兩句用馬祖道一典，六祖慧能曾告訴懷讓禪師説："汝足下出一馬駒，踏殺天下人。"④ 次二句用龐居士參馬祖事。《至正金陵新志》記崇因寺（唐稱禪居院）有刻石，"先是刻馬祖、龐居士，用其餘刻頌，像已斷裂，而頌獨全"，載有東坡《序》

---

① 宋無名氏《宣和畫譜》卷七，《四庫全書》(813—111)。《叢書集成》本《天水冰山録》亦録此幅

② 明汪玉饍《珊瑚網》卷四七，《四庫全書》(818－888)。

③ 《蘇軾文集》卷二十二《贊》，中華書局 1986 年版，第 2 册第 635 頁。

④ 《景德傳燈録》卷五《南岳懷讓禪師》，《佛藏要籍選刊》第 13 册第 544 頁下。

云："建中靖國元年（1101）五月一日，自南海歸至金陵而作頌。"① 將馬祖、龐居士之像刻在石頭上，可見人們對之的重視。黄庭堅《見翰林蘇公馬祖龐翁贊戲書》云："一口吸盡西江水，磨却馬師三尺嘴。馬駒踏殺天下人，驚雷破浪非凡鱗。馬祖龐公，水泄不通。游倏方樂，科斗生角。"② 用典同蘇軾。然不知此畫爲誰作。

其二，表現龐居士一家和睦團圓情趣的，如宋洪炎（1067～1133）《題團欒圖》所咏之畫，洪炎贊云："一老滅塵慮，七口同静緣。境超法界觀，身作地行仙。男女非殊相，丹青亦浪傳。襄陽聚首話，猶是在家禪。"③ "襄陽聚首話"用龐居士"有男不婚"偈意。

其三，表現龐居士仁義好施精神的，如元耶律楚材（1190～1244）《題龐居士陰德圖》所咏之畫，耶律楚材贊云："易易難難各一機，非難非易亦新奇。若將三句分優劣，露挂燈籠暗皺眉。"④ 用龐居士"三人難易"公案。

其四，再現龐居士之風韵者，如元古林清茂《真贊·龐居士贊》所贊之畫，贊云："彈没弦琴，唱無生曲。從玆鼻直眼横，勘驗諸方瞎秃。被人捋下幞頭，大小渾家不睦。一口吸盡西江，

① 《宋元方志叢刊》第六册第5710～5711頁。
② 《山谷集·内集》卷十四，《四庫全書》（1113－122）。
③ 《全宋詩》卷一三〇〇五，北京大學出版社1995年版，第22册第14747頁。
④ 《湛然居士文集》卷十一，中華書局1986年版，第236頁。校者云："挂，原作桂，據漸西本改。"愚按："挂"字當是"柱"字之形誤，禪師們常用"露柱"、"燈籠"表達禪意，燈録中多有。

唵摩尼達哩悉唎蘇廣。"[①] 又如明無名氏《龐居士圖》一幅[②]。

以上共七幅是以龐居士（或家人）爲題材的繪畫作品，此外，在明刊本《元曲選·龐居士誤放來生債》前亦附有兩幅畫，可見龐居士在後世有深遠影響。

二、文人詩文咏龐居士

從晚唐五代開始，文人詩歌常常咏及龐居士。唐代較早在詩歌中咏及龐居士的有李群玉《飯僧》詩、貫休《山居詩二十四首》其九等，在第二章中已談。

從現存之《龐居士語録》和其他文獻來看，和龐居士交往的人物中除于頔外幾乎全是禪師，所以當時在文人中的影響還不大。而進入宋代以後，龐居士在文人中之地位與日俱增。這有幾個方面的原因：一是禪宗在唐五代主要表現爲傳播之廣泛，而且主要是僧侣之禪學的空前繁榮，居士禪學尚未形成氣候。二是像龐居士這樣無顯赫地位的居士，對文人之影響需要一個較長的過程。三是龐居士的詩歌主要是面對民間的，其詩偈古拙、通俗，一時難以引起文人的注意。

宋代擬詩風氣頗盛，很多文人都擬過前人之詩，如有大量擬王梵志、寒山詩等。龐居士之詩也有被擬者，較早的如宋晁迥《擬龐居士詩》（見第二章）。但擬龐居士詩流傳下來的不多。

龐居士其人其詩在宋代之所以廣有影響，除僧侣的宣傳外，還與文人們的一些活動分不開，主要有兩次。一次是以蘇軾爲中

---

① 《古林清茂禪師語録》卷五，《禪宗集成》第18册第12635頁。

② 明汪玉曨《珊瑚網》卷四七，《四庫全書》（818—892）。《叢書集成》本《天水冰山録》亦録此幅。

心的活動，一次是以朱熹對楊時的批評而出現的（見第三章）。

蘇軾和僧侶的交往比較多，其中有一個人物就是曇秀。據蘇軾《馬祖龐公真贊》後自注云："曇秀作六偈，述龐公事，東坡讀而首肯之，爲書此贊。"曇秀之偈今雖不見，但龐居士之事却成了蘇門文學題材之一，在他們的詩文唱和中常涉及龐居士。參寥也是常和蘇門往來的禪師之一，蘇軾《記參寥龍丘答問》載云："東坡居士投名作供養主，龍丘子欲作庫頭。參寥不納，曰'待汝一口吸盡此水，即令汝作。'龍丘子無對。"① 參寥即用龐居士參馬祖之典，蘇軾對此典印象甚深，故其詩中多用之，如《江西一首》云：

江西山水真吾邦，白沙翠竹石底江。舟行十里磨九瀧，篙聲犖確相舂撞。醉卧欲醒聞淙淙，直欲一口吸老龐。何人得雋窺魚矼，舉叉絶叫尺鯉雙②。

蘇轍和詩云：

許君馬老共一邦，西山斷處流蜀江。誰令十載重渡瀧，灘頭舊寺晨鐘撞。亂流赤脚記淙淙，道俗自謂丹霞龐。便令築石修畦矼，往來二老筇一雙③。

此詩用丹霞與龐居士之典，十分切合詩意。蘇轍又有《讀傳

---

① 《蘇軾文集》卷七十二《雜記》，第 6 册第 2304 頁。
② 《蘇軾詩集》卷三十八，中華書局 1982 年版，第 6 册第 2050 頁。
③ 宋邵浩編《坡門酬唱集》卷十三，《四庫全書》(1346—552)。

燈録示諸子》一詩，亦是與上首同韵而爲者：

大鼎知難一手扛，此心已自十年降。舊存古鏡磨無力，近喜三更月到窗。早歲文章真自累，一生憂患信難雙。從今父子俱清凈，共説無生或似龐①。

此詩用龐蘊"有男不肯婚，有女不肯嫁。大家同團頭，共説無生話"之典。黄庭堅亦有詩用此典，《次韵答張文潛惠寄》云："但應潔齋侯，勿咏無生詩。"②

蘇軾用龐居士典者較多，如《李公擇過高郵，見施大夫與孫莘老賞花詩，憶與僕去歲會於彭門折花饋笋故事，作詩二十四韵見戲，依韵奉答》云："懸知色竟空，那復嗜鳥吻。蕭然一方丈，居士老龐蘊。散花從滿裓，不答天女問。"③又，《送杜介歸揚州》云：

再入都門萬事空，閑看清洛漾東風。當年帷幄幾人在，回首觚稜一夢中。采藥會須逢蓟子，問禪何處識龐翁。歸來鄰里應迎笑，新長淮南舊桂叢④。

又，《虔州吕倚承事，年八十三，讀書作詩不已，好收古今帖，貧甚，至不足》云："揚雄老無子，馮衍終不通。不識孔方

① 《欒城集·三集》卷一，《四庫全書》(1112－790)。
② 宋任淵注《山谷内集詩注》卷三，《四庫全書》(1114－58)。
③ 《蘇軾詩集》第3册第963頁。
④ 同上，第5册第1477頁。

兄，但有靈照女。"[①] 用靈照常隨其父龐居士之事。又，《次韵張甥棠美述志》云："甥能鋤我青門瓜，正午時來休老手。" 查注引《傳燈録》龐居士入滅事[②]。

黄庭堅用龐蘊事者亦不少，如《寄老庵賦爲孫莘老作》云："伊漢上之龐禪，空諸有以爲宅，沉貨泉以弃責，聊生涯於緯竹。"[③] 用龐居士沉家財，編笊籬爲生之事。其《贈劉静翁頌四首》云："鄭明舉《贈劉静翁四頌》，勸之捨俗出家。詞旨高邁，玩之不能釋手。然静翁在家出家，無俗可捨，因戲作四頌以贈行。" 其四云："净名龐老總垂鬚，君幸元無免破除。心若出家身若住，何須更覓剃頭書。"[④] 以龐居士比劉静翁。其《再答并簡康國兄弟四首》之一云："瞿曇不解祖師機，却許狸奴白牯知。道人只要貧到骨，沉却黄金賣笊籬。"[⑤] 其《祭劉凝之文》云："據几杖以彷徉，樂沉識之來過。味龐公之幽禪，觀有物於石史。"[⑥] 亦以龐居士比劉凝之。其《代書寄翠巖新禪師》云："山谷青石牛，自負萬鈞重。八風吹得行，處處是日用。"[⑦] "日用"用龐居士"日用事無别"詩。《奉和王世弼寄上七兄先生用其韵》云："龐翁迹頗親，黄蘗門屢款。"[⑧] 前句寫龐居士，後句寫唐代禪僧黄檗希運（？～850）門下之居士裴休，裴休常參希運，并編其集。

---

① 《蘇軾詩集》卷四十五。第 7 册第 2449 頁。
② 同上，卷四十九。第 8 册第 2735 頁。
③ 《山谷集·内集》卷一，《四庫全書》(1113－5)。
④ 同上，卷十五，《四庫全書》(1113－130)。
⑤ 同上，卷十五，《四庫全書》(1113－131)。
⑥ 同上，卷二十一，《四庫全書》(1113－210)。
⑦ 宋任淵注《山谷内集詩注》卷二十，《四庫全書》(1114－230)。
⑧ 宋史容注《山谷外集詩注》卷二，《四庫全書》(1114－275)。

蘇門四學士之一的張耒（1054～1114）亦有詩用龐居士事，如《次韵君復七兄見贈》云："春陰夜薄月朦朧，劇談燭盡樽亦空。他日重逢龐處士，可能猶與世人同。"（自注：兄斷愛屏欲，專意禪悦，故比龐公。）①

蘇軾是當時文壇之領袖，蘇門是文壇之中心，無論是文學題材和用典，還是文學體制及創作方法，人們都往往學之。因此，蘇軾兄弟及其門人在詩文中常用龐居士典，是當時及後世詩文多咏龐居士的重要因素之一。

綜觀歷代文人在詩文中咏龐居士，主要在下幾個方面：

（一）贊龐居士高尚隱逸

中國文人歷來就有入仕與歸隱之雙重性格，因而，他們對龐居士"朱紫誰爲號，丘山絶點埃"不慕功名富貴給予贊揚。如宋沈遼（1032～1085）有《龐公》一詩專咏龐居士：

襄陽龐公少檢束，白頭女冠亦不禿。世所奔趨我獨弃，我已有餘彼不足。鹿門有月樹下行，江漢無風舟上宿。不識當時捕魚客，但愛長康畫金粟。金粟杜口哨復言，龐公為人不誇俗。東西有人問老夫，但道明燈照茅屋②。

詩中"但愛長康畫金粟"用顧凱之畫維摩詰像之典，"金粟杜口哨復言"用《維摩詰經》維摩詰杜口不二之典，以寫龐居士。

① 《全宋詩》卷一一六五，第二十册第13146頁。
② 同上，卷七一八，第十二册第8296頁。

有的對龐居士之歸隱充滿嚮往之意，李之儀《壁間所挂山水圖》云："嗟我胡爲不自愛，逐物顛倒輕餘光。爪籬活計知何日，相對無言搔短髮。芒鞋竹杖清自在，皎皎吾心真匪石。""爪籬"即"笊籬"，用龐居士典。詩中表達了何日能像龐居士那樣以笊籬自活，自由自在的願望。陳與義（1090～1138）《火後借居君子亭書事四絶呈粹翁》其三云："斫竹和梢編作籬，微風如在竹林時。無人來訪龐居士，晚日疏陰光陸離。"① 據《年譜》此詩乃建炎三年於岳陽作，首句用龐居士製竹笊籬之典，第三句蓋陳與義以龐居士自謂也。孫昌武説："簡齋身經喪亂，創作追模杜甫，關心世事，頗多感慨時事之作。但如此追求居士的瀟灑超脱的境界，也是他感情真實的一面。"② 又，陸游《自嘲》云："窮途久矣嘆吾衰，雙鬢新添幾縷絲。身是在家狂道士，心如退院病禪師。報知勾漏求丹藥，不及衡陽賣漉籬。習氣若爲除未盡，小軒風月又成詩。"③ 詩中用龐居士賣笊籬之典，表明其不求長生，而求過平常生活的願望。使用此典之詩還有如《感事六言》（其二）云："黑犢養來純白，睡蛇死後安眠。但有漉籬可賣，不妨到處隨緣。"④ 也希望像龐居士那樣隨緣任運。張可久《雙調·折桂令·惠山趙蒙泉小隱》亦云："白雲外龐居士家，錦池中優鉢羅華。老向烟霞，對月看經，遞水烹茶。"⑤

也有借龐居士典表達不慕名利的思想的，如元耶律楚材《和摶霄韵代水陸疏文因其韵爲詩十首》其五云：

---

① 《陳與義集》卷二十，下册第 314 頁。
② 《中國文學中的維摩與觀音》第 352 頁。
③ 《劍南詩稿》卷十七，《四庫全書》（1162－298）。
④ 錢仲聯《劍南詩稿校注》卷七十六，第 4165 頁。
⑤ 隋樹森編《全元散曲》，中華書局 1964 年版，上册第 964 頁。

前生不了妄緣深，薄宦相縈負夙心。秖見淵明能印弃，誰知居士解舟沉。窮通榮辱皆真夢，毀譽稱譏盡假音。中隱冷官閑況味，歸心無日不山林①。

世人所追求者唯名與利，詩人將龐居士與陶淵明對舉，表達了詩人淡薄名利的思想。元馮子振小令《正宫·鸚鵡曲·龐隱圖》："團欒話裏禪龕住，靈昭女對老龐父。利名心不挂絲毫，更肯沾風粘雨？（幺）嘆黄金散盡還家，逝水看流年去。秖尋常賣箪籬休，這眷屬今無討處。"②

（二）嘆其機鋒無比

龐居士在禪林中以機鋒無可擋著稱，文人也有自比者，如宋韓駒（1080～1135）《送賢上人歸雲門庵》詩中云："上人一口盡諸佛，肯顧世人群兒愚。獨尋龐老不憚遠，此事古人今人無。"③"一口盡諸佛"用龐居士"一口吸盡西江水"之典，"老龐"則是作者以龐居士自喻。

但文人們咏及龐居士之機鋒又往往別有深意，如李清照（1084～1151）《祭趙湖州文》云："白日正中，歎龐翁之機捷。堅城自墮，憐杞婦之悲深。"④ 胡仔《苕溪漁隱叢話·後集》卷四十引《四六談塵》云："祭文，唐人多用四六，韓退之亦然。故李易安《祭趙湖州文》云'白日正中，嘆龐翁之機捷；堅城自

① 《湛然居士文集》卷四，第 70 頁。
② 《全元散曲》上册第 347 頁。
③ 《全宋詩》卷一四四〇，第二十五册第 16602 頁。
④ 《李清照文集校注》卷三，人民文學出版社 1981 年版，第 192 頁。

墮，惟杞婦之悲深’，婦人四六之工者。”① 文中以龐居士比其夫，但暗用了靈照與龐居士午時争入滅之事（見龐居士語録第58則），李清照以此嘆其夫先逝。

又，范成大（1126～1193）《次韵袁起提刑金焦二山二首》（其一）云：“二山巉絶照南州，府年千檣總芥舟。日脚熔金浮巨浸，波聲翻雪撼高丘。鐘聞兩岸詩無敵，口吸西江話已酬。别有英雄懷古意，他年擊楫誓中流。”② 詩中“口吸西江話已酬”句用龐居士參馬祖之公案。

（三）羨慕其一家團圓

中國人歷來就有重視一家團圓的觀念，龐居士“大家團圞頭，共説無生話”的團圓景象，亦頗受人們羨慕不已，清周亮工《與大兒書》云：“真實探取最上乘，則善惡亦無定論。如人之君子，而或天之小人，造諸善業，而反多諸過患，故云栖詩學，道無幸屈。余謂功名，亦無幸屈，不獨功名無幸屈，而文章亦無好醜，不獨文章無好醜，而自性亦本無善惡也。若得以鹿門眷屬，大家團欒頭，共説無生話，便是千古第一家庭樂事。”③ 稱龐居士一家共説無生話爲“千古第一家庭樂事”，對之極爲稱道。也有以此自慰者，如范成大《喜周妹自四明到》云：“團圞話裏老龐衰，一妹仍從海浦來。孤苦尚餘兄弟樂，如今雖病也眉開。”④ 詩中以老龐自比，慨嘆自己兄弟姐妹能團圓。《題請息齋六言十首》（其六）云：“口邊一任醭去，鼻孔慵將涕收。閉門冷落車

① 《四庫全書》(1480—662)。
② 《范石湖集》卷二十九，中華書局1962年版，第402頁。
③ 《尺牘新鈔》卷四，《叢書集成初編》第2976册第94頁。
④ 《范石湖集》卷二十三，中華書局1962年版，第328頁。

轍，空室團圞話頭。”① 又，《丙午新正書懷十首》（其四）云：“窮巷閑門木闃然，强將爆竹聒階前。人情舊雨非今雨，老境增年是減年。口不兩匙休足穀，身能幾屐莫言錢。掃除一室空諸有，龐老家人總解禪。”② 又，清梁章鉅（1775～1849），晚年自號退庵。其《下河舟中雜詩十二首》之三云：“宦海前塵不倦談，家常情話轉諵諵。勸君兒女團圞趣，記取當年老退庵。”自注云：“時三子婦亦挈小孫歸寧。”③《七十四歲初度詩》序云：“余就養東甌郡齋，適值七十四歲初度……四女兒亦無一在膝前者。不如甲辰年七十壽辰，諸兒女團欒可樂也。”④ 蓋亦用龐居士典。

（四）咏龐居士事迹及詩偈

文人們對龐居士也很景仰，常有咏其事迹或用其詩偈者，如宋晁迥《偈》：“心空如太空，豁然無可融。一真法界中，靈照常安住。”⑤ 詩中化用龐居士“心空及第歸”句。宋楊杰因參龐居士之公案而悟，故其詩《都尉三居士贊》云：“珠圓而明，玉澤而温。鑒瑩澈而絶塵，芝秀發而非根。曼殊沙華，栴檀香芬。晦堂路險，大開施門。西江水深，一口平吞。誰知威音已前，正是王老師孫。”⑥ 用龐居士參馬祖之典。彭汝礪（1042～1095）也常與禪師們接觸，《與佛印夜坐》云：“紗帽筇杖鬢髮蒼，笑談中夜共寒釭。諸人不用稱居士，我是彭公不姓龐。”自注：“彭亦音

---

① 《范石湖集》卷二十四，中華書局 1962 年版，第 335 頁。
② 同上，卷二十六，第 362 頁。沈欽韓《范石湖詩集注》卷下引《釋氏稽古略》記龐蘊入滅事，不甚確，不如引龐居士“三人難易”事。
③ 《浪迹叢談》卷二，中華書局 1981 年版，第 28 頁。
④ 《浪迹三談》卷四，第 459 頁。
⑤ 《全宋詩》卷五五，第一册第 609 頁。
⑥ 同上，卷六七三，第十二册第 7854 頁。

龐。”[①] 佛印以龐蘊比彭汝礪，“我是彭公不姓龐”則是彭汝礪自謙不能與龐居士相比。又，《答雲居佛印》（其一）：“不道雲居行路難，臨歧留約待初寒。先煩寄語諸尊宿，莫笑龐公衹野冠。”[②] 末句以龐居士自比。佛印了元（1032～1098），號佛印，字覺老。參圓通之居訥。長於書法，能詩文，尤善言辯。當時名士蘇東坡、黄山谷等均與之交善，以章句相酬酢。神宗贈號“佛印禪師”。佛印常以龐居士比當時之居士。彭汝礪《瑛首坐訪及，頒示四頌，而有選佛選官俱第一之句，既賡元韵，因寄末章》（其二）云：“馬駒元似出江西，吾姓音聲亦似龐。空乏本來無一物，珍奇新得璧雙雙。”[③] “選佛選官”與龐居士有關者，在燈録中衹《祖堂集》卷四《丹霞和尚》中有記，可知當時《祖堂集》是比較流行的。李乘《少林堂》（和向簿韵）云：“無欠無餘丈室幽，鷄鳴而動晦而休。利名涉處塵塵熱，香火緣中日日秋。只解結跏臨竹石，懶將叉手對公侯。有人來問禪宗旨，告道明明百草頭。”[④] 詩中“明明百草頭”用龐居士與其女靈照對答之語。宋謝邁（1074～1116）《次韵董彦速送珍上座還漳江》云：“阿師身小膽能大，文字曾追權可游。尋山紅葉半旬雨，過我黄花三徑秋。隨處龐公雖有偈，他年支遁恐難酬。經行若個門風是，聞説漳江似趙州。”[⑤] 此詩亦以龐公自比也。晁冲之，哲宗紹聖黨事起，冲之隱居具茨山下，世稱具茨先生。其《送一上人還滁州琅琊山》最後幾句云：“君行到此知此意，辯才第二文章尊。西江

---

① 《全宋詩》卷九〇五，第十六册第 10630 頁。
② 同上，卷九〇四，第十六册第 10626 頁。
③ 同上，卷九〇四，第十六册第 10625 頁。
④ 同上，卷一二七七，第二十二册第 14433 頁。
⑤ 同上，卷一三七六，第二十四册第 15789 頁。

一口盡可吸，雲夢八九何勞吞。他年一瓣爐中香，此老與有法乳恩。"[①] 張孝祥（1132～1169）《念奴嬌·過洞庭》詞云："盡吸西江，細斟北斗，萬象爲賓客。"[②] 劉過（1154～1206）《沁園春·送王良玉》詞云："吸盡西江，醉中横笛，人在岳陽樓上頭。"[③] 均用龐居士之典。

可見文人詩文咏及龐居士也多與禪有關，又如元耶律楚材《和李邦瑞韵》云："趙老名言本兩忘，庭前空有柏蒼蒼。西江吸盡慵開口，北載添乘亦括囊。明月清風何所礙，落花流水不相妨。須知居士元無病，底用千年舊藥方。"[④]《夢中贈聖安澄老》："一束三人作一團，了無前後亦無偏。幾乎笑殺龐居士，擬問如何更着拳。"[⑤] 明哲學家李贄（1527～1602）《登樓篇》序云："是篇别楊生定見、上人無念而作也，楊母及其室人俱深信佛乘，故篇末及之。" 其詩云："但知足在吾，不顧害有無。上人稱具眼，居士當何如。龐公難難難，龐婆易易易。會得無難易，與吾合居止。"[⑥] 用龐居士與其妻、女之對話。清胡全才《净信庵始事詩并序》詩云："襄州舊有能仁寺，若個檀波續老龐。"[⑦] 又，王士禎《漁洋山人精華録》卷十《牛頭寺》云："歸卧禪燈寂，心空古佛前。"[⑧] "心空" 句當用龐居士 "心空及第歸" 偈。

此外，還有文人詩咏龐居士之遺迹，如清顧公煒（牧雲）

---

① 《全宋詩》卷一二一八，第二十一册第 13871 頁。
② 唐圭璋《全宋詞》第 3 册第 1690 頁。
③ 《全宋詞》第三册第 2145 頁。
④ 《湛然居士文集》卷四，第 88 頁。
⑤ 同上，卷七，第 159 頁。
⑥ 《續焚書》卷五《詩記·五古》，第 105 頁。
⑦ （乾隆）《襄陽府志》卷三六《藝文》。
⑧ 《四部叢刊》初編集部。

《龐居士宅》、清王士正（阮亭）（1641～1711）《望龐居士山》等。

（五）評龐居士之禪

文人甚至還像禪師一樣評龐居士公案及詩偈中的禪觀，陳瓘（1057～1172）《一落索》云：“世間多少老婆禪，猶苦問、臺山路。堪笑龐翁無趣。臨行刦住。古人公案不須論，還了得、如今否。”① 明焦竑（1541～1620）《支談·下》云：“程子每見人静坐，輒嘆其善學。蓋由見性之難，須假方便以通之，故曰外息諸緣，内心無喘，心如墻壁，可以入道，此之謂也。龐居士偈云：‘世人多重金，我愛刹那静。金多亂人心，静見真如性。’學者不知静爲見性之門，其流至如大慧所訶，默照邪禪者亦异乎吾之所謂静矣。”以龐居士之“静見真如性”爲真静之榜樣。他又説：“空空之門，雖難信入，前人指示，目極分明，略舉數端，以助鞭影。三祖問達磨曰：‘我心未安，乞師與安。’達磨曰：‘將心來與汝安。’難曰：‘覓心了不可得。’曰：‘與汝安心竟。’龐居士問馬祖：‘如水無筋骨……’以上諸人，已是漏泄不少，學者猶河漢其言，真成機劣矣。”② 批判世人對前代公案的誤解。又如明董其昌亦常評龐居士，他在《畫禪室隨筆》中贊龐居士弃家貲百萬，在《禪悦》中又贊之。在《禪悦》中又云：“‘十方同聚會……’昔人論此首曰：‘骰子選耳。’大慧教人參禪曰：‘須中鈍榜狀元，選佛猶云選官。’作上聲者非。”又云：“‘日用事無别……’此亦龐居士詩也。‘惟吾自偶諧’即臨濟所云：‘無位真人

① 《全宋詞》第二册第632頁。
② 《焦氏筆乘續集》卷二，叢書集成初編第2926册第184、186頁。

從面門出入，識得此人，乃真吾矣。'第恐老龐亦覷不見。"① 可見董其昌對龐居士也是比較重視的。

（六）咏靈照

靈照在禪林中與其父龐居士都是以機鋒著稱的，如北礀居簡禪師《靈照女》贊："屋裏横機抗老爺，門前斂袂對丹霞。爺生娘養好兒女，有得許多無賴咤。"② 西巖了慧《丹霞見靈照》："當風鴉臭氣，一個豆娘兒，熏得行人走，衝爺皺斷眉。"③ 可以説是一個禪林既稱之又憚之的人物。而文人所咏，則又不同。如宋陸游（1125～1210）《小酌》云："盤箸貧猶設，杯盂老更耽。宗文樹鷄栅，靈照挈蔬籃。徑醉眼花亂，高眠鼻息酣。覺來寒日晚，落葉擁茆庵。"④ 詩中"宗文樹鷄栅，靈照挈蔬籃"描寫兒女之勤快，顯得十分可愛，完全沒有禪林中靈照挈籃與丹霞對機的形象。范成大《家人子輩往石湖檢校暮歸》云："南浦回春棹，東城掩暮扉。兒修欄栅了，女挈菜籃歸。風力雖欺酒，花香尚染衣。衰翁牢守舍，腸斷釣魚磯。"⑤ 詩中"兒修欄栅了，女挈菜籃歸"與陸游幾乎同出一轍，寫兒女之勤勞。金張建《送賀彦淳還南郊》云："玉峰明滅暮雲邊，默計歸程約半千。襁負尚憐靈照幼，家貧賴有孟光賢。臨歧泪眼三年别，夾路風槐六月天。佇立望君西去遠，夕陽村落起孤烟。"⑥ 以靈照贊賀彦淳之女，亦

① 《容臺别集》卷一，《四庫全書存目叢書》（集 171－651）。
② 《北礀居簡禪師語録》，《禪宗集成》第 15 册第 10305 頁。
③ 《西巖了慧禪師語録》卷下《偈頌》，《禪宗集成》第 17 册第 11506 頁。
④ 錢仲聯《劍南詩稿校注》，上海古籍出版社 1985 年版，第 1 册第 114 頁。
⑤ 《范石湖集》卷二十五，中華書局 1962 年版，第 355 頁。沈欽韓《范石湖詩集注》卷下引《傳燈録》云："趙州和尚訪龐公，公女靈照挈菜籃便歸。"此注"趙州"誤，當是"丹霞"。
⑥ 薛瑞兆等編《全金詩》，南開大學出版社 1995 年版，第 2 册第 538 頁。

爲可愛之形象。元耶律楚材《祭侄女淑卿文》云："汝幼奉母訓，長知父從。禪理頗究，儒學悉通。稟鄭娘之標格，有靈照之心胸。不食葷於笄年，欲爲尼於高嵩。"① 以靈照比其侄女，則又是孝順、聰明、純潔的形象。

文人也有描繪禪林中之靈照形象的，如宋劉克莊（1187～1269）《憶殤女》云："靈照羈魂章水西，冷風殘雪古招提。老懷已作空花看，更把楞嚴曉病妻。"② 蓋以靈照比其女，其中含有深沉的悲痛，與李清照《祭趙湖州文》一樣，歎親人早逝。又，《靈照》云："首如飛蓬亂，家賣漉籬供。老漢驚吾女，禪機捷乃翁。"③ 所咏即禪林中靈照之形象，贊其禪機迅捷。明宋濂（1310～1381）《魚藍觀音靈照女二贊》云：

惟觀世音，誓救群迷。現不實相，變滅斯須。破凡夫執，返乎物初。一真所攝，萬境自如。

惟靈照女，入不思議。以般若種，得方便智。聚首而談，無非實際。至今靈光，照乎天地④。

前首咏魚籃觀音，後首咏靈照。將二者放在一起，亦表現了作者對靈照的贊美之意。

總之，文人咏龐居士及其一家，雖然有種種差异，但與禪師們所咏相比，有了濃濃的人情味、親情味。

---

① 《湛然居士文集》卷十三，中華書局 1986 年版，第 295 頁。
② 《後村集》卷一，《四庫全書》（1180－13）。
③ 同上，卷十五，《四庫全書》（1180－155）。
④ 《宋學士集·芝園集》卷二，《四部叢刊初編》。

附論：龐德公與龐居士

我們注意到，在文人詩文中所咏之“龐公”、“龐老”、“老龐”，很多時候又指後漢龐德公。龐德公是中國歷史上的著名隱士，世稱“龐公”，亦有稱“龐居士”者，文人如李白、杜甫、孟浩然等詩文咏之甚多。因其亦隱居襄陽，故往往與唐龐居士龐蕴相混淆，元末明初陶宗儀《輟耕録》卷十九記“又以爲居士即襄陽龐德公”①，龐蕴前之詩文勿論，如韓翃（天寶十三載 754 年進士）《送客一歸襄陽二歸潯陽》云：“南驅匹馬會心期，東望扁舟愜夢思。熨斗山前春色早，香爐峰頂暮烟時。空林欲訪龐（一作辛）居士，古寺就懷遠法師。兩地由來堪取興，三賢他日幸留詩。”② 當指後漢龐德公無疑。這類詩甚多，下面只略舉幾首中唐以後之詩以區別之，凡明顯者亦不論。

1. 從詩中所寫之時代區別

龐德公爲後漢人，龐蕴爲唐人，因此，可以根據詩文中所咏人物的時代來確定，如劉克莊《和方孚若瀑山種梅五首》（其三）云：“若將漢晋間人比，不上淵明即老龐。”③ 詩中明確説到“漢晋”，則詩中之“老龐”指龐德公無疑。

2. 從所寫事迹來區别

龐德公和龐蕴的事迹是明顯不一樣的，也可以此區别。如宋葛勝仲（1072～1144）《送伸仲歸漆塘以語及君臣際經書滿腹中爲韵十首》（其十）云：

---

① 《四部叢刊》三編。
② 《全唐詩》卷二四五，上册第 618 頁中。
③ 《後村集》卷五，《四庫全書》(1180－48)。

頃年官黄岡，清俸緣手空。飽暖到恂獨，吾寧守其窮。揭來漆塘山，把秵收横縱。自言畏多累，不復愛畝鍾。負郭鄙蘇子，沉舟似龐翁。絶勝南陽人，辛苦耕隆中。遺後但清德，有子人中龍①。

詩中"沉舟似龐翁"用龐蕴沉寶之傳説，則指唐龐居士無疑。而陸游《歲晚》（其六）："久矣功名不上心，亦無心要老山林。鹿門采藥悠然去，千載龐公是賞音。"② 則用龐德公入鹿門采藥的典故，《後漢書·逸民列傳》："龐公者，……後遂携其妻子登鹿門山，因采藥不反。"《襄陽記》："德操年小德公十歲，兄事之，呼作龐公，故俗人遂謂龐公是德公名，非也。"③

第三節　龐居士在戲曲中的形象

一、《來生債》以前戲曲中之龐居士

在中國古代，前生欠錢，今生還債，今生欠錢，來生還債，善有善報，惡有惡報等因果相報思想，以及貧富天定思想，是普遍存在的。寒山和龐居士詩中亦咏之，如寒山詩："我見世間人，堂堂好儀相。不報父母恩，方寸底模樣。欠負他人錢，蹄穿始惆

① 《全宋詩》卷一三六三，第二十四册第 15617 頁。
② 錢仲聯《劍南詩稿校注》卷七四，上海古籍出版社 1985 年版，第 4072 頁。
③ 《後漢書集解》，中華書局 1984 年版，第 970 頁。

悵。"① 龐居士詩："我見好畜生，知是嘍羅漢。枉法取人錢，誇道能計算。得即渾家用，受苦沒人伴。有力任他騎，棒鞭脊上楦。嘴上著籠頭，口中銜鐵片。項領被磨穿，鼻孔芒繩絆。自種還自收，佛也不能斷。"這些雖然是迷信思想，但對警示世人有一定的積極作用。龐居士放來生債的傳說，在元初戲曲中就已出現，關漢卿《山神廟裴度還帶》第一折《油葫蘆》："我則待安樂窩中且避乖，争奈我便時未來！想着這紅塵萬丈困賢才，那個似那魯大夫親贈他這千斛麥？那個似那龐居士可便肯放做來生債？"② 武漢臣《散家財天賜老生兒》第一折《寄生草》亦云："想這錢，石季倫翻做殺身術，倒不如龐居士放做來生債。"③ 楊文奎《翠紅鄉兒女兩團圓》第二折《烏夜啼》："我待學劉員外仗義散家財，我待學龐居士放做了來生債。把我這宿世緣交天界，(帶云）燒了！燒了！（唱）不强如焚錢烈楮，滅罪消灾？"④ 無名氏《替殺妻》第二折《倘秀才》："且休説放錢的龐居士，更壓着養劍客的孟嘗君，那裏有俺哥哥意分。"⑤

龐居士放來生債，當是龐居士沉寶和好施兩個傳説的演變。《龐居士語録詩頌序》云龐居士：

寓居城南，建庵修行於宅西，數年，全家得道，今悟空庵是也。後捨庵下舊宅為寺，今能仁是也。唐貞元間，用船載家珍數

① 項楚《寒山詩注》第400頁。
② 隋樹森編《元曲選外編》，中華書局1959年版，第1册第18頁。
③ 徐沁君校點《新刊元雜劇三十種》，中華書局1980年版，上册第243頁。
④ 《元曲選》第2册第465頁。
⑤ 《新校元刊元雜劇三十種》下册第761頁。《元曲選外編》第3册第710頁"龐居士"作"□□士"。

萬縻於洞庭湘右，罄溺中流。自是生涯，惟一葉耳。居士有妻及一男一女，市鬻竹器以度朝晡①。

在民間信仰中，施捨是爲來生積德，今生放債，來生收債，故稱放來生債。按此信仰，則龐居士之沉寶與施兩庵，都是放來生債。

龐居士之形象在鄭廷玉的劇本中具有兩重性，一是反面的，鄭廷玉《看錢奴》第二折《賽鴻秋》："你依着范堯夫肯付舟中麥，他不學龐居士放取來生債。(賈仁做揪住怒科，云)：'這廝罵我，好無禮也。'"② 第四折《鬼三臺》："説着龐居士，做了些虧心事，恨不的把窮民來掯死。若是算他與人結交時，也久而敬之。冤家債主元來是，我那兔毛大伯有鈔使。全壓着郭巨埋兒，也强如明達賣子。"③ 以龐居士爲貪婪之人。元末明初陶宗儀《輟耕録》卷十九亦有類似記載："世斥貪利之人，必曰：'汝便是龐居士矣。'"④ 以龐居士爲反面形象，則是以上兩種傳説的變體。蓋人們認爲龐居士家財百萬，只施庵爲個人祈福，甚至把所有家珍沉水也不施與他人，是極貪婪的表現，是一個守財奴。二是正面的，鄭廷玉《宋上皇御斷金鳳釵》第二折《普天樂》："(孤云) 君子周人之急，你借與我罷。(正末唱) 君子周急，我須知道，争奈龐居士，在陋巷簞瓢。(云) 君子周人之急，我則

---

① 《俗語言研究》(創刊號) 第 132 頁。

② 《新刊元雜劇三十種》上册第 172 頁。《中國十大古典喜劇集》作："怎不學龐居士誤放來生債。"(上海文藝出版社 1985 年版，第 216 頁) 其中之"誤"字，當時在流傳中因《龐居士誤放來生債》雜劇而加者。

③ 同上，上册第 183 頁。《中國十大古典喜劇集》作："則他這龐居士，世做的虧心事，恨不把窮民勒死，滿口假悲慈，可曾有半文兒布施。"(第 224 頁)。

④ 《四部叢刊》三編《子部》。

這二百錢，你將去。"第四折《水仙子》："（正末唱）二百錢窮秀才，倒做龐居士，險餓殺我脚頭妻、懷内子。"① 則龐居士又是一個疏財仗義的人物形象。

在其他雜劇中還有提到龐居士的，如元李壽卿《月明和尚度柳翠雜劇》第四折：

〈正末上偈云〉"十方同聚會，個個學無為。此是選佛場，心空及第歸。"大丈夫具决烈志氣，慷慨英靈，踏破化城，歸家穩坐。上不見有賢聖，下不見有凡愚，外不見有是非，内不見有自己。浄裸裸，赤潑潑，一念不生，桶底則脱，豈不是心空也？且問大衆，到這裏還有人我是非麽？到這裏還有玄妙理性麽？直如紅爐上一點雪相似，豈不是選佛場也②？

此段全引圓悟禪師上堂舉龐居士公案之語。前面的偈即龐居士參馬祖的悟禪偈。可見，在戲曲中提到龐居士還是比較早的。元末明初又出現了專演龐居士的雜劇——《龐居士誤放來生債》。在散曲中如湯式《南吕·一枝花·嘲妓名佛奴》《梁州》："這渥窪水不曾曹溪派，那庵門甚寬大。但有龐居士般人兒莽注子扨，便慧眼睁開。"③

二、《龐居士誤放來生債》中之龐居士

明鍾嗣成《録鬼簿》著録此雜劇，簡名《來生債》，題目

① 《元曲選外編》第 1 册第 189、201 頁。
② 《元曲選》第 4 册第 1336 頁。
③ 《全元散曲》下册第 1521 頁。

《靈昭女顯花度丹霞》，正名《龐居士誤放來生債》。劇作者是元末明初劉君錫，燕山人，故元省參。性差方介，人或有短，正色責之。隱語爲燕南獨步，人稱爲“白眉翁”。家雖甚貧，不屈節。此劇流傳版本有：《元曲選》本、《元曲大觀》本、《今樂府選》本等。今據《元曲選》本對劇本作簡要介紹，題“元□□□撰”，題目《靈兆女點化丹霞師》，正名《龐居士誤放來生債》，簡名《來生債》。全劇共四折，第一折前有楔子，是典型的雜劇體制。其主要情節是：

有李孝先者，借龐居士銀經商，本虧不能還。一日過縣門，見縣令方爲債主拷掠逋户十多人，孝先驚憂成病。居士念之，往問病由，孝先以實告。居士因念平日濟人之急，本行善也。使盡如孝先，以憂成疾，乃造業矣。遂面折券，復以銀賙之。龐居士回家，招集妻蕭氏、女兒靈照、兒子鳳毛一家四口及童僕行錢，搜所藏積券盡焚之，烟焰衝天，上通帝闕。有增福神化爲秀士，托名曾信實，下界叩居士，細詰其由。居士與曾信實還討論了世俗錢財之弊。居士一夕過磨房，見磨博士羅和驅牛打羅之苦，令輟業，給銀使别爲生。博士持銀歸，終夜不能安睡。一昔，居士到宅前院後燒香，至馬槽門，聞問答聲。細聽之，乃驢馬牛作人語也。均云我前世少居士若干銀兩，死後作馬、作驢、變牛填還。居士大驚。釋牛馬驢，任其所如，悉焚田宅券。又以數大船裝載家貲鉅萬，一家人到東海將裝有珍寶的船全沉於海。挈家入鹿門山，斫竹編籬，易米食粥，以勵清修。靈照因賣所編笊籬至雲巖寺，遇丹霞禪師。師以語嘲撥之，照一言點化，師得悟道皈依。一日青衣童子來請居士，聞天樂聲，全家同上兜率宮。原來居士即賓陀羅尊者，龐婆是上界執幡羅刹女，鳳毛是善財童子，

靈照乃南海普陀落迦山觀音菩薩①。

此劇是作者在燈録和民間傳説基礎上加工而成的，以龐居士爲仗義疏財之人物，爲一個正面形象，則是以上兩個傳説的又一變體。自此龐居士之形象便定型了，明清寫龐居士之各劇均以之爲正面形象而推演。該劇以神仙道化劇的形式，以金錢爲中心，贊揚了龐居士疏財仗義、扶困濟貧的高尚品德，批判世態炎凉，堪稱雜劇中之《錢神論》。其思想較爲複雜：首先，對以前認爲龐居士沉寶與好施都是爲了放來生債進行了反駁，從富貴是天之分和因果輪迴兩方面分了三層描寫：其一，借債還錢是天經地義的，李孝先因憂借錢不能還而成疾，龐居士便感慨道："我當初本作善事來，誰想倒做了冤業？我家中多有人欠少我銀兩的文契，倘若都似李孝先呵！可不業上加業。"錯錢給人讓其憂而成疾，豈不是業上加業？當然就不該借出錢了。其二，龐居士燒了契券，就等於將錢白白送人，也未必就行。龐居士送羅和銀子，可羅和帶回家，揣在懷裏，夢見人來搶；放在竈窩裏，夢見火燒；放在水缸裏，夢見水淹；放在門檻下，夢見人來挖，終夜不能安睡。龐居士不禁唱道："哎！這銀子呵！原來分定也是前生注。"② 羅和將銀子還歸龐居士，龐居士就衹給一兩銀子，羅和也不敢要。最後只要了一錢銀子，準備去買一條扁擔，準備幹其他行業。可見，富貴既是上天早已注定，給你也無益。其三，就算借了錢，你能消受，債主也不要，那又怎樣呢？居士到宅前院後燒香，至馬槽門，聞問答聲。細聽之，乃驢馬牛作人語也。馬

① 據臧懋循《元曲選》，上海商務印書館 1918 年影印。
② 《元曲選》第 1 册第 295、304 頁。

云我前世少居士十五兩銀兩，死後作馬填還；驢云我前世少居士銀十兩，死後作驢爲拽磨；牛云我借居士十兩銀子本利該二十四兩未還，如今變牛填還。居士大驚曰："我當初本做善事，誰想弄巧成拙，兀的不都放做來生債也。"① 因果有報，借錢給人無意之中使其輪迴爲畜牲，豈不是害了别人？從三個層次都點出龐居士意識到誤，則龐居士之沉寶就是必然的事了。這表現了在資本主義經濟的發展過程中，人們對金錢關係有了新的思考。

其次，作者借龐居士與曾信實之口，對以金錢爲基礎的世態進行了批評，曾信實説："錢是人之膽，則財是富之苗。"而龐居士則説世人："不思量有限的光陰有限的身，委實他錢上緊。如今那等有錢的追富不追貧。"并列舉了追富不追貧的種種世相，如窮親戚窮朋友來了，避而不見；在路上碰見，也如同"陌路人"。曾信實還舉了一些，如，"詩云：'無錢君子受熬煎，有錢村漢顯英賢。父母兄弟皆不顧，義斷恩疏只爲錢。"等等，龐居士都一一作了批判。世間求錢之目的，或爲了吃喝玩樂，或爲了好辦事，龐居士都給予否定。龐婆説應爲兒女考慮，龐居士則説："錢無那三輩兒家錢，福無那兩輩兒家福。""兒孫自有兒孫福。"② 予以否定。

再次，作者也宣揚了善有善報惡有惡報的思想，在楔子末有李孝先引詩云："曾聞一黄雀，尚有報恩環。人而不如鳥，何顔立世間。"③ 告誡世人要知恩圖報，這種思想不完全就是消極的。龐居士一家升天正是善報之結果，是作者對龐居士仗義疏財精神

① 《元曲選》第1册第304頁。
② 同上，第1册第297、306、307頁。
③ 同上，第1册第295頁。

的肯定。

從佛學的角度來看，《來生債》宣揚了色空及財空觀念。楔子和前三折，寫財空。第四折，靈兆點化丹霞，使丹霞悟到“色即是空”、“空即是色”的佛理。此劇雖以佛教居士爲主人公，并有許多佛教術語和觀念，但它的主要目的不在於宣揚佛教思想，而在於對金錢的罪惡、世風衰敗的深刻批判，其現實性是非常强的。第一折《六幺序》：

這錢呵！無過是乾坤像熔鑄的字體匀。這錢呵！何足云云。這錢呵！使作的仁者無仁，恩者無恩。費千百纔買的居鄰。這錢呵！動佳人有意郎君俊，糊突盡九烈三真。這錢呵！將嫡親的昆仲絶了情分。這錢呵！也買不的山丘零落，養不的畫屋生春①。

特别是全劇最後一支曲子《折桂令》唱道：

這的是龐居士四聖歸天，出世超凡同共朝元。則我救困扶危，疏財仗義，都做了注福消愆。今日個乘彩鳳十洲閬苑，跨蒼鸞弱水三千。我勸你人世官員，莫戀浮錢；只將那好事常行，管教你一個個得道成仙②。

借古諷今的主旨是十分明顯的。金錢（貨幣）隨着商品生産的發展而在社會生活中起着越來越大的作用，由於元代統治者采

① 《元曲選》，第1册第298頁。
② 同上，第313頁。

取重商輕農的政策，商品經濟在元代日益繁榮，因此，金錢在社會生活中的作用也日益明顯，人與人之間因金錢而産生的矛盾更爲尖鋭。《來生債》的作者敏感地發現了這種社會現象，利用宣揚宗教的題材，對金錢的罪惡進行了無情的揭露與批判。在元代後期作家脱離現實的傾向日愈嚴重的文壇上，《來生債》堪稱重視現實的優秀作品。

在《來生債》影響下，龐居士故事流傳甚廣。嘉靖《衡州府志》卷九《仙釋》説："龐居士，舊聞喜施，予竊以爲郭元震、范仲淹之流。"① 由此也可以看出，在人們印象中是把龐居士與郭元震、范仲淹同等看待的。而且龐居士之女靈照，在劇中也是重要人物之一，第四折就主要是寫靈照，與禪林中重視靈照也是相似的。在《龐居士誤放來生債》的影響下，明清出現了大量以龐居士爲題材的戲劇。以下略述之。

三、明清戲曲中之龐居士

（一）明代王棫《靈寶符》傳奇

據莊一拂《古典戲曲存目彙考》卷九："遠山堂《曲品》著録。其他戲曲書簿未見著録。《曲品》云：'予向閲元人《看錢奴》，《來生債》二劇，喟然异之曰：是可以砭錢虜矣。乃摭爲傳，寄示伯彭，不一月而新聲遂而繞梁。'"② 《看錢奴》即元代前期劇作家鄭廷玉《看錢奴買冤家債主》，《來生債》即元劉君錫《龐居士誤放來生債》。《靈寶符》作者王棫又作王元壽，字伯彭，

① 上海古籍出版社 1963 年影印《天一閣藏明代地方志選刊》本。
② 上海古籍出版社 1982 年版，第 944 頁。

陝西合陽人，事迹無考。此劇今佚。

（二）清代周杲《竹漉籬》傳奇

莊一拂《古典戲曲存目彙考》卷十一："《今樂考證》著録。《新傳奇品》、《曲考》、《曲海目》、《曲録》并見著録。"① 作者周杲，字坦綸，號果庵，一號西疇老圃，江蘇昆山人。《曲海總目提要補編》上卷叙故事較詳，今摘録：

> 有弟次恭，鄙吝特甚。蘊性躭空宗，……惟以利人濟物為念，廣行布施。……時李孝先得第，為諫議大夫，因唐德宗望氣，見牛、女分野，金光亘天，占候官奏為："善人之瑞。"孝先遂以蘊名上達，有詔徵之。孝先詣鹿門，蘊以衰邁辭，使鳳毛入覲，問儒書内典，并皆通達。德宗次女瓊英公主，素習《楞嚴經》，嘗立誓願："有能背誦此經并悟其義者，始尚之。"使鳳毛背誦，一字無訛；及命講，深達經旨，乃賜第尚主。贈父蘊為龐公，母為夫人②。

可知此劇之創作成分頗濃，多與燈録不符。結尾寫龐居士子尚公主，一門受封，龐居士又成了一個大善人、教子有方的形象，則借龐居士以宣揚封建倫理，顯德揚親之意甚爲明顯。然亦可注意者：其一，將龐居士與其弟一豪爽一吝嗇的兩個人物放在一起進行對照，是一種新的寫作方法。其二，將龐居士放在實際生活中，而不寫其升天，也有新思想特點。

---

① 上海古籍出版社 1982 年版，第 1216 頁。
② 人民出版社 1959 年版，第 46 頁。

（三）清代孫埏《兩生天》傳奇，又名《一文錢》

《曲海總目提要》卷十八、清末民初無名氏《傳奇彙考》卷八對此劇均有介紹，內容相同。今據後者摘録：

西安盧至，襄陽龐蘊，前生皆大羅漢，以凡心未盡托身為人。至為富翁，極貪慳。蘊則清修好施。如來佛謂貪慳固必墮落，施捨亦非第一義。施與人造福，同自己作福。施與人造業，亦同自己作業也。因命帝釋化身指引兩人入道。……蘊全家好善，常取所藏債券悉焚之。有求輒應，周急無倦。養濟院有一夫一婦，婦瘋而夫聾。婦善歌，夫負其婦，歌以乞食。至蘊門，蘊聞其歌忠孝節義四曲，大喜，厚恤之。……蘊後悔平日好施，反造業也。乃盡載其家資沉海中，與妻女入山修道，亦得帝釋接引見如來，與至俱為阿羅漢云。①

盧至本是佛中人物，富而極吝，作者爲與龐居士相應，乃借之爲西安盧至。劇本對龐居士事又有增益，如恤養濟院夫婦事，龐居士又是一個扶困濟貧、重視忠孝節義的形象。此劇之特點在於：其一，將典型人物放在一起對照，顯得更加鮮明突出。其二，從佛學的角度來看，關於施捨的看法比《龐居士誤放來生債》要深刻些。其三，尤可注意的是，龐居士對忠孝節義的贊揚，則與燈録之龐居士形象相差較大了。蓋此劇乃借龐居士之影響以宣揚忠孝節義耳。

關於此劇的流傳，有幾家介紹。莊一拂《古典戲曲存目彙

---

① 書目文獻出版社 1993 年影印，第 627～629 頁。

考》卷十一對《兩重天》劇的考證説："《兩生天》即《兩重天》，無可致疑，惜不傳耳。"① 同書中編《雜劇》三對明徐復祚(1560～?)《一文錢》雜劇考證説："按傳奇《兩生天》演盧至、龐蘊兩人事，即采此中半截爲藍本，而中間亦各有异處。"② 孫楷第《戲曲小説書録解題》第六卷云："《兩生天》二卷，舊抄本。不著撰人名氏。此本所録凡二十二出，不知係全文否。"③ 則以上二人未見此劇原本。李修生主編《古本戲曲劇目提要·清傳奇》云："《兩生天》又名《一文錢》。作者不詳。全劇2卷32出。……此劇有清康熙間抄本。"④ 不知作者是否見到過此本。

（四）清初無名氏《一枝梅》雜劇

《中國戲曲曲藝詞典》介紹云：

清初人作，姓名不詳。寫襄陽富翁龐蘊，常救濟窮人。有養濟院夫婦兩人，夫耳聾，妻瘋癱而善歌。夫常背負其妻唱歌乞討，龐亦予以救濟。各種劇的《啞子背瘋》（又有《雪裏梅》、《會緣橋》等劇名）似與此劇有關，如此則至遲康熙年間已流行。劇本今見《綴白裘》第七集，題名《一文錢·捨財》⑤。

以《一枝梅》爲名的明清戲曲有好幾種，今未見寫龐居士恤濟聾啞人者，此劇當衹是折子戲。汪協如校點本《綴白裘初集》

① 上海古籍出版社 1982 年版，第 1321 頁。
② 上海古籍出版社 1982 年版，第 469 頁。
③ 人民文學出版社 1990 年版，第 404 頁。
④ 文化藝術出版社 1997 年版，第 668～669 頁。
⑤ 上海辭書出版社 1983 年版，第 528 頁。

卷三有《一文錢·捨財》，即演龐居士厚恤聾啞人事[1]，其中龐居士之好施只是插諢打科，重點在宣傳忠孝節義。《綴白裘五集》有《一文錢·燒香》和《一文錢·羅夢》，此兩則都主要是演羅和之事[2]。前則寫龐居士憐羅和辛苦，而送銀子與他。後則寫羅和回家，爲銀子之事，一夜不得安寧，歸還銀子與居士。此則最後有"羅和命運乖，好事反成灾。元寶没福得，窮人莫傲財"幾句，其宣揚窮人要安貧樂道，自甘守分的思想是非常明顯的。

這些戲劇之龐居士故事主要來源於歷代佛教燈録、《龐居士語録》和筆記小説、民間傳説，也有作者的增飾。作者之所以選擇龐居士故事作爲戲劇題材，一是因爲龐居士是中國文人居士的代表，體現了中國古代文人士大夫的一種理想人格，通過他可以寄托和表達作者的思想及願望；二是因爲龐居士及其故事在民衆中有較大的影響，以之作爲作品題材具有一定的典型意義。以觀衆熟悉的龐居士故事爲題材創作的戲曲，能起到更好的警示作用。

總之，在戲曲中，龐居士經歷了被否定到被肯定、被批評到被頌揚的過程。雖然龐居士形象在不斷發展和變化，其影響在不斷變化和擴大，但其基本特徵没有改變，即仗義疏財、扶困濟貧，强烈的救世精神没有變。

---

① 中華書局 1955 年版，第 147～153 頁。
② 中華書局 1955 年版，第 187～199 頁。

第四節　龐居士之遺迹與傳說及其對民間文化的影響

中國古代文化特别是民間文化具有十分突出的地域性，而其形成有諸因素。從自然地理來看，有地形、地勢、山、水、交通以及物産等；從人文方面來考察，有風俗、習慣以及名人、古迹、傳説等等。人們常説地靈人杰，便是兼以上兩方面而言的。我們知道，歷史、文化保存和傳播的方式很多，主要有三種：一是文字和各種藝術（如繪畫、雕塑、音樂等）；二是口耳相傳（如故事、傳説等）；三是古迹（如在中國民間大量存在的廟、祠、名人故居和以人物命名的山、河、湖泊等）。這三種方式有時是單獨的，有時是并存的。中國民間文化的保存和傳播主要是後兩種形式。古迹往往因傳説而存在，傳説亦多依古迹而流傳。而且二者往往并存，其産生或同時，或先後；其所傳之内容，可能相同，亦可能有差异。古迹與傳説是歷史的重要組成部分，是民間文化的主要物質載體之一。一座古迹（或人物遺迹）是一個時代、一個事件或一個人物的歷史縮影，會對當地乃至整個社會或時代産生或多或少、或明或暗的影響。對其保存、保護和修復、重建，以及有關傳説的産生，表現了人們對其所代表的時代、事件、人物肯定或否定的態度，寄托了人們的愛憎情感或理想願望，在一定程度上反映了當地的民衆心理、信仰等文化特徵；同時，古迹（或遺迹）及其傳説的存在，又將民衆某種心理意識、信仰一代一代傳下去，形成一種獨特的文化形態，塑造着民衆之文化心理意識。所以，對古迹（或遺迹）及其傳説作歷史

考察，有助於研究民間文化（如風俗、信仰）及其演進。唐代居士龐蘊在衡陽和襄陽的遺迹與傳説便是一例。

龐居士是中國佛學特别是禪學中的知名人物，除參石頭和馬祖以外，還與丹霞、大梅、藥山等禪師往來，機辯迅捷，禪林畏憚。他以自己的修煉和體悟，爲人們指出了一條在世俗中、在現實中獲得超越、解脱的道路和方法。作爲南宗著名禪師馬祖的弟子，龐居士是馬祖“平常心是道”禪觀的實踐者和具體體現者。他把現實直接視爲超越，認爲世俗就是解脱。“諸佛與衆生，元來同一家”（066），在龐居士那裏，禪理不再是形而上的抽象的玄理，而是回歸到平凡，在穿衣吃飯、運水搬柴的日常生活之中。這樣，禪理的内容更單純了，更貼近人生、大衆了。而且龐居士的詩歌多是警勵流俗之作，明朱時恩《居士分燈録》卷上《龐居士傳》云：“龐老子乃釋迦佛補處應身，而一部《語録》惟惓惓勸人拔除三毒。”① 因此，龐居士受到了世俗民衆的喜愛，其機語和詩偈在禪林和民間廣泛流傳，在衡陽和襄陽的遺迹直到清末尚被保存較好，并出現了不少關於龐居士及其一家的傳説。

一、在衡陽之遺迹與傳説

龐居士在襄陽和衡陽的遺迹，語録、燈録、地理志、方志以及文人筆記多有記載。其在衡陽的遺迹，《語録序》云：“父仕衡陽太守，寓居城南，建庵修行於宅西，數年，全家得道，今悟空庵是也。後捨庵下舊宅爲寺，今能仁是也。”② 被後世保存下來

① 《居士分燈録》卷上《龐居士傳》，《續藏經》乙第二十套第五册。
② 《俗語言研究》（創刊號）第 132 頁。

的有以下幾處：

（一）悟空庵

爲龐居士修行時所建之庵。宋代曾稱龐居士庵，虚堂和尚《衡陽龐居士庵》云："居士當年錯用心，渾家不睦到如今。摝籬柄短無人買，空自蕭蕭風滿林。"① 後又稱無生庵②，或稱"龐山寺"，《湖南通志》記龐山寺"在縣南，龐蘊之故宅也。康熙中建。《舊志》：太平興國寺在縣南，梁海尊道場。唐建能仁寺，宋改名。相傳寺後爲龐蘊宅，左有靈照井"③。此記或有誤，能仁寺是由龐居士之舊宅改建而成，則舊宅之前當爲舊庵——悟空庵遺址。

（二）能仁寺

此由龐居士舊宅改建爲寺。南宋末年曾重建，西明寺《龐居士語録》有宋嘉定十四年（1221）春紹祈跋云："余自己卯（嘉定12年，1219）秋憩瓶鉢於雁峰能仁，重建寶藏，即居士故基也。"據《天下金石志》卷十六云："唐龐蘊故居記。在能仁寺。"④ 今未見《龐蘊故居記》，不知誰人所作以及是否詳記了龐居士故居的變化情況。地理志和方志中所稱甚爲混亂，大體來看，唐代將龐居士故居改建爲能仁寺；宋代改爲太平興國寺簡稱太平寺；明改名太平寺，（嘉靖）《衡州府志》卷九《仙釋》云"後人即所居建能仁寺，今改爲太平寺"⑤；清改爲龐公祠⑥。也

① 《虚堂和尚語録》卷七《偈頌》，《大正藏》第47册第1034頁下。
② 《南岳總勝集》卷上，《大正藏》第51册第1061頁下。
③ 卷二三九《方外志·寺觀》，臺灣華文書局1967年影印。
④ 《天下金石志》卷十六，《顧氏金石輿地叢書》第一集。
⑤ 《天一閣藏明代地方志選刊》，上海古籍書店1963年影印。
⑥ （同治）《衡陽縣志》卷九《山水》，清同治十一（1860）年刊。

還有其他或同時并用的稱呼，（同治）《衡陽縣志》卷九又稱“能仁寺”。可知龐居士之遺迹從唐至清一直受到保護，其名稱變化反映了各時代之文化特徵。

（三）靈照井

（康熙）《衡州府志》卷二載靈照井：“在太平寺後，相傳龐蘊居此，其井爲蘊女所常汲者。淳泓甘冽，井之美者也。今已堙塞。”① 而清邁柱、夏力恕等修《湖廣通志》又記“在縣南太平寺後，昔龐蘊居此，井爲靈照所汲”②，則此井後又疏通。以龐居士之女靈照命名，表現了民衆對靈照之崇敬，人們常把一些奇异之女子比作靈照，（同治）《衡陽縣志》卷八《列女傳》記“寧生弟”條下有云：“楊尚周女甕𩣡，以父母死追感罔極，不宜議昏，年三十四，端坐而死，時人以比龐蘊女焉。”③

以上三處遺迹相距甚近，據（康熙）《衡州府志》在“太平興國寺”記載：

在城南，六朝時梁海尊者栖止其地，遂為道場。相傳後為龐居士宅，宅左有靈照井。及居士化去，唐武宗大中四年（按：當為唐宣宗，850年）始創能仁寺。後改為太平寺。元皇慶七年（按：皇慶1312—1313只二年，七或為元之誤。）……元末兵興，寺亦不存。明洪武十七年（1384），僧月海於舊址内立屋七間以居。洪武二十四年（1390），詔天下歸并叢林寺僧，慶會、雲漢、碧潭、芳秀暨諸弟子以己衣鉢置買民地十畝而廣其基。法堂兩廡

① 《北京圖書館古籍珍本叢刊》第36册第52頁。
② 卷十一《古山川志·衡州府·衡陽縣》，《四庫全書》（531－333）。
③ 清同治十一（1860）年刊。

粗立，慶適告寂。芳繼志不怠，與諸門徒扣諸檀越，建大雄寶殿，塑三世佛十八尊者諸像。僅畢，而芳又告寂。永樂十七年(1419)，僧永智又率同志造天王殿，修整山門。而寺始落成，崇禎十六年（1643）全毀於兵。十七年（1644），僧月林募城南郭外東岳聖帝殿宇三間并其像移建本寺為後殿。國朝康熙三年(1664)，僧師道性、桂德相募建前殿，知府劉公進禮捐俸督成，塑十王朝地藏像，更名為太平地藏寺①。

從唐宣宗大中四年（850）至康熙三年（1664）官方或民間有數次重建或維修。龐居士之遺迹爲何能得到官方和民間如此珍重呢？主要有兩方面：

其一，因在城南不遠，常是公共活動場所，(康熙)《衡州府志》卷三十三“太平興國寺”下載：“寺右原有耕春亭，每歲立春前一日，各官咸集於寺迎春。”② 龐居士之遺迹亦因此受到了人們的重視。

其二，因龐居士一家極富傳奇色彩，傳說全家得道升天，特别是其女靈照更是有神奇之傳說。元劉君錫《龐居士誤放來生債》更說：龐居士一家修成正果，在仙樂中同時得道升天，原來居士即賓陀羅尊者，其妻龐婆是上界執幡羅刹女，子鳳毛是善財童子，女靈兆乃南海普陀落迦山觀音菩薩③。而方志又多載其遺迹之神异顯現，如（康熙)《衡州府志》卷三十三“太平興國寺”下載：“元皇慶七年（按：皇慶無七年，七當爲二之誤。）五月五

① 《北京圖書館古籍珍本叢刊》第36册第842頁。
② 同上。
③ 明臧晋叔《元曲選》，中華書局1979年版，第1册第313頁。

日，雷電交作，空中如有人聲，及霽，見晝圓光於佛像後，題曰：‘天神顯現圓光像。’”[1] 又（同治）《衡陽縣志》卷九亦載“能仁寺，在城南。唐德宗貞元初，襄陽龐蘊捨宅建寺，後名無生庵。今題龐公祠，内有龐女靈照妝臺，石榴冬花，至今猶驗。”[2] 這些傳説的神話色彩相當濃厚。

我們知道，衡陽屬古楚地，東漢王逸《楚辭章句·九歌序》云：“昔楚南國郢之邑，沅、湘之間，其俗信鬼神而好祠，其祠必作歌舞，鼓舞以樂諸神。”[3] 因此，富有傳奇甚至神話色彩的龐居士一家便自然受到民衆的崇拜，其有靈驗的遺迹也得到了很好的保護和保存。由此，民間風俗與信仰亦受到影響并産生了一些變化。（同治）《衡陽縣志》卷十《藝文》修者按云：“衡陽自龐居士父女示化民間，復傳奉禱佛。有明建藩尤好祈福。”[4] 從原始之信鬼神到信奉佛教，在一定意義上説是民間信仰的一種進步。（嘉靖）《衡州府志》卷九《仙釋》記龐居士“舊聞喜施，予竊以爲郭元震、范仲淹之流。”[5] 在民間傳説中的形態，即龐居士與唐之郭元震，宋之范仲淹等歷史名人具有同樣的地位。而郭、范在中國歷史上都是極有影響的人物，由此也可以看到龐居士在民衆心目中的分量是不輕的。衡陽在南岳衡山之南不遠，而衡山自古就是宗教名勝之地，其中佛教之發展尤盛，對衡陽一帶的民風、民俗有很大的影響。龐蘊作爲一個居士，和民衆的生活方式并無多大差别，因而他的思想、言行更容易得到民衆的理

① 《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 36 册第 842 頁。
② （同治）《衡陽縣志》卷九《山水》，清同治十一（1860）年刊。
③ 《四庫全書》(1062－16)。
④ 清同治十三年（1874）刻本。
⑤ 《天一閣藏明代地方志選刊》本。

解，對民衆的影響也更爲直接。人們往往以龐居士爲楷模，（康熙）《衡州府志》卷十二《襄陽府·景物下》載清衡州人陳宗契《新建旃檀林碑記》，略云：有蜀僧正融建庵修行，曾慨嘆“衡之龐居士安在”，建旃檀林，成後擬歸蜀，請陳宗契爲記，陳即對曰：“子聞城南龐居士耶？其言曰願空諸所有，不願實諸所無。子之建，其實此，而去何爲？子之去，其空此，而碑何爲？”① 觀其詞，甚有龐居士之風範。

二、在襄陽之遺迹與傳説

龐居士在襄陽的遺迹，《祖堂集》卷十五云龐居士：“初住襄陽東巖，後居郭西小舍。”② 《景德傳燈録》卷八云龐居士：“元和中，北游襄漢，隨處而居。或鳳嶺鹿門，或廛肆閭巷。初住東巖，後居郭西小舍。”③ 燈録所記雖已多不可考，但歷代地理志、方志和文人筆記有較多記載，主要有以下幾處：

（一）三賢堂

宋王象之《輿地紀勝》云：“張漢陽、龐居士、孟浩然俱襄陽人，謂之襄陽三賢。”④ 或有認爲此處之龐居士當是指後漢龐德公，因同姓而誤。中國之古迹中這種現象也較多，但這種現象之所以出現，除了因姓相同外，更主要是因爲二者（或多者）在人們心目或印象中具有相同或相近的特徵。龐德公是中國歷史上著名的高士之一，頗受人們景仰。可知在襄陽民衆心中，龐蘊居

① 《北京圖書館古籍珍本叢刊》第36册第708～709頁。
② 第295頁。
③ 《四部叢刊》三編《子部》。
④ 卷十二《襄陽府·景物下》，中華書局1992年據文選樓影宋鈔本。

士是與龐德公具有同等品質的人物。

(二) 在鹿門山之遺迹

鹿門山是中國著名的隱士山之一，宋王象之《輿地紀勝》卷十二、宋祝穆《方輿勝覽》卷三二、明李賢等撰《明一統志》卷六十、明張恒等修《重刊襄陽郡志》卷一、明吴道邇等修《襄陽府志》卷六、清陳鍔等修《襄陽府志》卷四、清邁柱、夏力恕等修《湖廣通志》卷十、清楊崇時等修《襄陽縣志》卷二等均記載了龐居士在鹿門山的一些遺迹。《明一統志》卷六十《襄陽府·古迹》記鹿門山："在府城東南二十里，舊名蘇嶺。上有二石鹿，因改今名。漢龐德公、唐龐温（當作蘊)、孟浩然、皮日休俱隱居於此。"① 明王士性《廣志繹》卷四《江南諸省》亦記鹿門山："東南三十里，龐德公隱居其上，劉景升所過而嘆异之者。其後居士龐蘊復居之，男女不婚嫁，共學無生，白日坐化。其後孟浩然復來居之。"② 此二書在人物記載的順序上有誤，孟浩然之時代應在龐蘊之前。據以上文獻的記載，龐居士在鹿門山的遺迹主要有：

1. 龐洞

此或即《語録序》所謂"栖止巖竇（今鹿門南二十里有居士巖)"者。趙彦端（1121～1175)《看花回·爲壽》(東巖，龐蘊居也)："聞道撫、東巖舊迹。又殊勝、謝家清逸。"③ (乾隆)《襄陽府志》卷四《山川·襄陽縣》："東南徑龐洞，唐修煉士龐蘊夫婦修煉洞中，洞旁有龐居寺，即蘊之故居以爲寺。後人以蘊與德

① 《四庫全書》(473－239)。
② 中華書局 1997 年版，第 91 頁。
③ 《全宋詞》第三册第 1143 頁。

公姓同而洞又在鹿門山之陰，妄謂洞通鹿門山。洞内有龐德公像，至有以蘊列三高之首，何謬誤之甚耶！今洞内故有龐公、龐母小像，乃蘊夫婦耳。"[①] 稱龐居士爲"修煉士"，與衡陽民衆心中之龐居士形象稍有不同，反映了兩地不同的文化特徵。《湖廣通志》卷一百十四《古迹志·襄陽府·襄陽縣》有清張仁熙《龐居士洞碑記》記述較詳，略云：龐洞在龐居寺之右，内供佛，列《華嚴經》。供龐居士像，夫婦坐上座，左子右女[②]。生動地表現了龐居士一家和樂修道的情景。

2. 龐居寺

（乾隆）《襄陽府志》卷九《寺觀壇廟·襄陽縣》説龐居寺在"縣東南三十里，唐修煉士龐蘊字道元所居也。後人建寺即以龐居名之。寺旁有洞，亦名龐洞。蘊夫婦修煉洞中，相傳飛升去。洞内有龐公、龐母二像，蘊夫婦也。《舊志》稱洞長數里，與鹿門通，洞内有龐德公像，皆以姓之同附會傳訛耳。"[③]（同治）《襄陽縣志》卷二《建置·寺觀》記龐居寺："在城東四十里，寺前有龐洞。相傳龐蘊夫婦修煉飛升處。洞内有龐公、龐母并子女像。"[④]《湖廣通志》卷七十八《古迹志·襄陽府·襄陽縣》："國朝順治間修。龐居寺在縣南五十里龐居湖右。"[⑤] 此寺雖不知是重修還是根據傳説而修的，但我們由此知道，直到清代，人們對龐居士之重視尚未減弱。

（三）龐居湖、龐家湖、龐居士湖

① 清乾隆二十五年（1760）刻本。
② 《四庫全書》（534－859）。
③ 清乾隆二十五年（1760）刻本。
④ 清同治十三年（1874）刻本。
⑤ 《四庫全書》（534－75）。

《湖廣通志》卷七十八《古迹志·襄陽府·襄陽縣》稱“龐居湖”，《襄陽縣志》卷一《地理志·古迹》又云“龐家湖”：“龐居士家貲鉅萬，殊用勞神，自念曰：‘若以與人，又恐人之我若，不如置之無何有之鄉。’遂輦送大海中，舉家修道總成證果。”①清王士禎《古夫於亭雜録》卷二云：“新城東北有龐家湖，亦名龐居士湖。”② 三書所稱不一，當是同一地方之不同稱呼。關於龐居士沉寶之傳説，歷代典籍中多有記載，其地點則多有异。

（四）龐居士巖、龐居士山

虚堂禪師《虚堂和尚語録》卷六《代別》：“舉鹿門真和尚因韶國師到，問‘近離甚處?’云：‘谷隱夜宿龐居士巖。’”③ 後又稱“龐居士山”，《襄陽縣志》卷二《建置·寺觀》云龐居士山：“在襄陽。清王士正（禎）《望龐居士山》詩：‘雲烟杳杳樹幢幢，消息憑誰問老龐。斜日漢江秋水闊，居然一口吸西江。’”④ 詩中“居然一口吸西江”是用龐居士參馬祖的典故，則此山以龐居士龐藴命名無疑。

（五）龐居士宅

（乾隆）《襄陽府志》卷三六《藝文》載有清顧公煒（牧雲）《龐居士宅》詩云：“學佛何須着壞衣，龐家居士有柴扉。不妨世上隨眠食，衹覺胸中少是非。籬畔地間憑草緑，林間春盡任花飛。我來欲問無生法，幾叠青山冷翠微。”⑤ 詩中“隨眠食”用

① 清同治十一（1860）年刊本。
② 中華書局 1997 年版，第 45 頁。
③ 《大正藏》第 47 册第 1029 頁。
④ 清同治十一（1860）年刊本。《四部叢刊》初編集部王士禎《漁洋山人精華録》卷七“漢江”作“漢川”。
⑤ 清乾隆二十五年（1760）刻本。

龐居士詩偈如“盡見凡夫事，夜來安樂眠”、“若了身心相，空裏任横眠”；“少是非”亦用龐居士詩偈“一相生分别，見聞多是非”、“有人有所知，有事有是非”、“般若無是非，無實亦無虚”；“無生法”亦然，如龐居士詩偈有“惟有一門無鑰匙，伸縮低昂説是非。但能宣得無生理，善巧方便亦從伊”、“欲得速成佛，祇學無生忍”等。

以上龐居士在襄陽諸遺迹，不一定盡合歷史事實，但正如陳寅恪先生所説：“凡地方名勝古迹，固不盡爲歷史事實，亦有依托傅會者。但依托傅會之名勝古迹，要須此故事或神話先已傳播於社會，然後始能産生。”[①] 這些遺迹和傳説多是民衆對歷史上的龐居士之景仰而産生的，其中包含了民衆理想化色彩，體現了民間文化的特色。如鹿門山龐洞之出現或是依下面之傳説而産生的，“或云：（龐）婆以三人尸指開石壁，并自身盡入山中，石壁復合，云：‘勿使踪迹落人間也。’”[②] 其他遺迹亦或有類似情形。

綜觀龐居士在衡陽和襄陽之遺迹與傳説，龐居士在民間之形象主要具有如下特徵：

（1）仗義疏財，扶貧濟困。在世俗生活中，人爲財死，鳥爲食亡，人們爲財而奔波、争鬥，由此也産生不少的痛苦與不幸。龐居士仗義疏財、扶貧濟困的形象，便是民衆之榜樣。元劉君錫《龐居士誤放來生債》雜劇、明王棫《靈寶符》傳奇、清周杲《竹漉籬》傳奇、清孫埏《兩生天》傳奇等對龐居士仗義疏財的情操給予了高度贊美。其以家財沉水之傳説，無疑有勸民衆輕財

① 陳寅恪《敦煌本〈維摩詰經文殊師利問疾品演義〉跋》，《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社 1980 年版，第 185 頁。

② 北嬰《曲海總目提要補編》上卷，人民出版社 1959 年版，第 48 頁。

重道之意。如元末明初陶宗儀所説："輦財之説，特恐後人所傅會耳。然今之積金蓄穀、倍息計贏、校斗斛合龠、詐欺不得自休息；又否則射歉饑發積、授枚識出、布籌會入，窮日疲極而睡者，能以居士之事便作真想，豈不爲養生之福哉！"[①] 民衆以龐居士爲榜樣，淡名利，輕得失，希望以此減少爭鬥與不幸，從而得到心靈的安慰。

（2）和樂修道，終成正果。衡陽與襄陽都有信佛的傳統，作爲在世俗中得到解脱和超越的龐居士也便成了民衆的楷模。龐居士一家和睦樂道，終成正果，得道升天，極大地鼓舞了民衆學佛的激情，堅定了他們的信念。這對佛教在衡陽和襄陽的傳播起了推波助瀾的作用。龐居士一生疏財仗義，關心民衆疾苦。人們對其遺迹的保存和保護，甚至以龐居士及其女命名山、湖、井等，一方面表現了民衆對龐居士的懷念之情，另一方面也表達了希望得到龐居士保佑的願望。民衆稱他們爲"龐公"、"龐母"，崇敬之情溢於言表。同時，我們也可以看出，人們稱龐居士爲"修煉士"，其一家"白日坐化"，得道升天，又融入了道教思想色彩。

（3）一家團圓，天倫樂趣。龐居士有偈曰："有男不婚，有女不嫁，大家團圞頭，共説無生話。"家人團圓和睦，膝下有兒女，這是人們十分嚮往的生活，特别是在動亂時代更是如此。如陸游《示福孫并示喜會》："雖無龐翁話，兒孫亦團欒。……我老多感慨，賴汝差自寬。"[②] 又，清周亮工《尺牘新鈔》卷四《與大兒書》："若得以鹿門眷屬，大家團欒頭，共説無生話，便是千

① 《南村輟耕録》卷十九，中華書局1980年版，第228頁。
② 《劍南詩稿校注》，上海古籍出版社1985年版，第4332頁。

古第一家庭樂事。"① 文中用了龐居士詩偈中語，對龐居士的詩偈很熟悉，對其生活方式充滿了羨慕之情。襄陽自古是兵家必争之地，戰亂尤多，而衡陽多是官員流放之地，人們要求一家團圓的願望非常强烈。故鹿門山龐洞中，民衆塑造了龐居士一家團圓的場面，寄托了人們一家團圓的美好願望，有濃厚的儒家天倫之樂的理想色彩。

以上龐居士在民間之形象與佛教典籍中之形象有較大差距，因爲這是民衆理想中之形象，寄托了民衆的理想與願望。在民衆心中，龐居士不只是一個佛教居士，而且也是一個疏財濟貧的善人，還是一個修成正果能保佑民衆的神仙。而此形象形成之後，人們禮其遺迹，讀其詩偈，聽其傳説，會受到潜移默化的影響，對衡陽和襄陽的民間風俗與信仰也會産生一定的引導作用。

同時，從龐居士在衡陽襄陽之遺迹與傳説可以看出：（一）一地古迹與傳説之存在形態，不僅反映了其地之民間信仰、風俗等文化特徵，而且對之有一定的影響甚至重塑作用。（二）古迹隨着時間的推移，有淡化的傾向，人們常常以重建或人物命名等方式保持或加强其影響，如龐居士在衡陽之遺迹，在唐代稱能仁寺，至清改爲龐公祠便是。（三）民間文化有一個重要特點：人們往往給其所尊重的歷史人物增添許多優秀品質和神秘色彩，并典型化、理想化、神聖化，以增强其教育作用，而不管他哪門哪派。如龐居士不僅有佛教之救世情懷，而且有儒家兼善精神；既是佛教之修煉成佛，又是道教之得道升天；是菩薩，是仙人，也是保護神。因此，遺迹與傳説對考察一地歷史與風俗之演進具有

① 《叢書集成初編》第2976册第94頁。

重要價值。

三、在其他地方的遺迹與傳説

從《龐居士語録》所記與其他禪師的交往來看，其活動範圍主要是在現在的江西、湖南、湖北一帶，可能還到過現在的江蘇、浙江、河南的一些地方。其在湖南、湖北之遺迹與傳説，上已論及。我們從地方志中也發現了一些有關龐居士之遺迹和傳説的資料，試簡述之。

（一）江西

（天啓）《贛州府志》卷十七《方外志》説馬祖居城北龔公山，四方學者雲集座下，如百丈懷海、南泉普願、西堂智藏、五臺鄧隱峰、龐居士、靈照女等一百三十九人皆入室弟子。“今龔公山相傳有鄧隱峰松，龐居士竹，靈照蓮，蓋當時遺迹云。”①“龐居士竹”蓋有兩方面的含義，龐居士製作竹漉籬爲生修道，并以之爲對機之具，與禪師手中之拂子相似，在僧俗中廣有影響；其次，亦喻龐居士之不與世沉浮之氣節。“靈照蓮”亦喻靈照冰清玉潔、超凡脱塵之精神。可知民衆對龐居士及靈照景仰之情。同書卷十九又記在馬祖巖有“吸江亭”，附文天祥《吸江亭》詩：“絶壁千尋俯雪潭，春花秋草自鬖鬖。當年誤作蒲團坐，若得人稱馬祖巖。”②《文山集》卷二題作《吸江》③。蓋此亭亦因龐居士參馬祖之著名公案而命名的。由此可知馬祖與龐居士在當地民間之影響是很大的。

---

① 《四庫全書存目叢書》（史 202—608）。
② 同上，（史 202—657）。
③ 《四庫全書》（1184—393）。

（二）江蘇

《咸淳毗陵志》卷二五《寺院》記：“廣福禪院在芙蓉山，唐乾元初建，名乾元，舊刻云阜莳。大毓禪師駐錫此山。熙寧二年，更名壽聖，有三到亭，紹興八年僧了清爲記，有龐居士三到斯山之語，隆興元年改今額。”① 又，（嘉慶）《重刊宜興舊志》卷末《寺觀》在“三到亭”後注云：“大毓禪師與龐居士問答處。”② 既是寺名，也是龐居士在當地影響之標志。

又，（至順）《鎮江志》卷九記丹陽縣上德鄉有“大同庵”，延祐四年（1317）邑人齊山書院山長蔣鈞爲西天目山沙門明本（1263～1323）所建。明本爲《記》，著名書法家趙孟頫書。其文略云：“南岳石頭詰老龐日用事，答以日用事無别，且語時不是默時，行時不是坐時，安有無别之理哉？蓋心神穎悟，見越常情。一道虚融，萬緣絶待。轉歸日用，政不加排遣，而無别之旨，炳然獨存，千聖不能掩也。……今譚老龐之無别，翻毗耶之不二，證斯庵大同然。”③ 以龐居士、維摩詰與佛祖之法不二，證佛教大同之旨，故名之“大同庵”。雖其命名不全因龐居士而來，但與之有極大的關係。

（三）福建

清黄任撰《鼓山志》卷十二記有“吸江蘭若”，有清林之藩《吸江蘭若》詩：“一入空山萬慮灰，閑花繚亂竹門開。春風帆影長天去，月夜鐘聲隔院來。四面憑虚雲外檻，百年高卧石邊梅。

① 《宋元方志叢刊》中華書局 1990 年版，第三册第 3186 頁。
② （嘉慶）《重刊宜興舊志》，清光緒八年刻《宜興荆溪舊志五種》本。
③ 元至順三年脱因修、俞希魯纂。《宋元方志叢刊》第三册第 2752 頁，中華書局 1990 年據清道光二十三年丹徒包氏刻本。

漫游深得龐公趣，吸盡江流不肯回。”[①] 此亦因龐居士參馬祖“吸盡西江水”公案而命名者，詩中記之甚明。可見龐居士之影響甚遠。鼓山是福建佛教勝地之一，位於福州東部，閩江北岸。據傳山上有巨石如鼓，每當風雨大作之際，即簸蕩有聲，故名。當人們游鼓山，止於吸江蘭若亭時，不禁會想到龐居士。

總之，上面我們用四節探討了龐居士在中國的影響，從中晚唐直到當代僧、俗都將他作爲楷模、作爲理想人物之一。在禪林中，上至高僧，下至初學信徒；在世俗中，從虔誠的居士到一般信衆，上至帝王將相，下至平民百姓；他們或上堂說法，或書信往來，或詩文咏頌，或繪畫表現，或戲曲演唱，都對龐居士十分仰慕。可以說，這也是一種獨特的文化現象。龐居士到底有哪些方面被世人推崇呢？

從宗教信仰的角度來看，人們稱龐居士爲“中土維摩詰”，具體有如下幾方面的特徵：(1) 修爲高，超生死。歷代禪師頌古多將龐居士與佛祖并列。(2) 機鋒迅捷。後代禪師稱龐居士爲“多口老翁”。(3) 追求真諦。龐居士爲修道而沉家財，久參禪林。(4) 全家修道。龐居士之妻龐婆，女靈照，在僧、俗中都有較大的影響。從世俗的角度來看，除上面所有特徵外，還有：(1) 不慕功名，高尚隱逸。(2) 仗義疏財，扶困濟貧。(3) 全家團圓，妻賢女孝。(4) 和樂修道，終成正果。

可知龐居士在後世不只被當作一個歷史人物，更重要的是他被當作一個理想人物，或者說是被當作了人們理想的化身，人們

---

① 清乾隆二十六年（1763）原刊，光緒二年（1876）補刊本。杜潔祥《中國佛寺史志彙刊》第一輯第50册第868頁，明文書局1980年版。

在龐居士身上寄托了自己的理想和願望，意義已遠遠超出了宗教的範圍。

第五節　龐居士在韓國的影響

世界四大文明古國，亞洲便有兩個——中國和印度，這兩大文明古國對世界文明的發展都起了重大的作用。印度是世界三大宗教之一——佛教發源地，但其古文明衰落較早，佛教也早在十二世紀就停滯了。而中國古文明的發展一直延續到近代，對世界文明的發展作出了巨大貢獻，特别是對周邊國家的影響尤爲深遠，形成了一個文化圈——東亞文化圈。作爲這個文化圈文化交流的重要内容之一的佛教，自漢末傳入中國，便有了多種發展形式：其一，經本土文化吸收、改造、融合逐漸中國化，成爲中國文化的重要組成部分；其二，通過各種方式將佛教傳播到周邊國家；其三，在佛教文化的交流中，相互影響，相互促進，推動了佛教在這個文化圈中的發展與繁榮。因此，我們在探討中國佛教發展時，就不能不探討周邊國家佛教發展的情況。

韓國是中國脣齒相依的鄰邦，自古以來就有着政治、經濟和文化的聯繫。宗教文化是兩國源遠流長的文化交流内容之一，特别是佛教作爲文化交流關係的紐帶，一直起着重要的作用，至今已有一千五百餘年的歷史。大約在九世紀初，禪宗在新羅崛起，逐漸壓倒了其他宗派，成爲後來各朝佛教發展的主要力量之一。黄心川説："朝鮮半島的佛教屬於北傳在乘佛教文化圈中的一環，在這個文化圈中的另外幾個國家是中國、日本和越南。朝鮮半島的佛教不僅對中國教有過影響，對日本的佛教也發生過重要的影

響。在古代交通工具不發達的情況下，許多日本僧人往往取道朝鮮半島，經中國東北地區到內地學習佛教，也有新羅、高麗僧人到日本弘法，推動了日本佛教的發展。所以，在中、日、韓三國組成的東亞佛教文化圈中，韓國的佛教既處於中介地位，是中國佛教向外傳播的中轉站和集散地，又是會通中日佛教的結合點。"① 作爲中國禪林中的著名居士龐蘊在韓國又怎麽樣呢？下面，我們作一簡要探討。

一、禪林中之影響

龐居士在韓國禪林亦與中國禪林中一樣，有頗大的影響，而且也較早。高麗知訥（1168～1210），爲高麗曹溪山之開山祖師，自號牧牛子，謚"佛日普照國師"。《真心直説》爲知訥晚年所作，理路井然，有秩序，有組織，爲朝鮮禪書中之白眉。其中云："今云無心，非無心體名無心也，但心中無物名曰無心，如言空瓶，瓶中無物名曰空瓶，非瓶體無名空瓶也。"他將歷代修心之法分十種，其三爲"泯心存境"説："龐公云：'但自無心於萬物，何妨萬物常圍繞。'此是泯心存境息妄功夫也。"其四爲"泯境存心"，"謂做功夫時，將一切内外諸境悉觀爲空寂，只存一心孤標獨立，所以古人云：'不與萬法爲侶'，不與諸塵作對。心若著境心即是妄，今既無境，何妄之有？乃真心獨照不礙於道，即古人奪境不奪人也。"② 以龐居士詩偈或公案作爲修心之要訣。他還在《高麗國普照禪師修心訣》中説："况此色身四大

① 《韓國禪教史》中譯本黄心川《序》第 13 頁，中國社會科學出版社 1995 年版。

② 《大正藏》第 48 册第 1001 頁中下。

性空，如鏡中像，亦如水月，豈能了了常知，明明不昧？感而遂通，恒沙妙用也。故云：‘神通并妙用，運水及搬柴。’”① 亦以龐居士詩爲修心要訣。

慧諶（1178～1234），字永乙，自號無衣子，羅州和順縣（全羅南道）人。謚賜“真覺國師”，傳有《曹溪真覺國師語録》。他是韓國曹溪宗創始人知訥的傳承者，他對韓國禪思想和禪文學都有極大的影響。其《曹溪真覺國師語録·法語》有《上康宗王心要》云：“是故若要廣談義路，不無萬論千經，若圖直造真源，曷若無心無事。老龐偈云：‘無心心不起，超三越十地，究竟真如果，到頭衹這是。’……是知直下無心最爲省要，内若無心，外即無事，無事之事是名大事，無心之心是名真心。所謂無心者，無心無無心，亦無無心盡，是真無心。”② 以龐居士詩作爲心要之一。

《禪門拈頌》三十卷，是慧諶在宋理宗寶慶二年（1226）至三年（1227）間，及門人真訓等於松廣寺廣遠庵采集古則 1125 條并諸祖之拈頌等纂成。其門人覺雲作《拈頌説話注解》。其中選龐居士公案十八則，卷八列於龐居士下的有：龐蘊居士辭藥山、龐居士因百靈問南岳得力句、龐居士問靈照明明百草頭、龐居士三人難易話、龐居士有男不婚偈、龐居士十方頌、丹霞見靈照洗菜、龐居士見丹霞來不語不起、石林見龐居士竪起拂子、龐居士下橋仆倒、龐居士心如境亦如頌、龐居士見洛浦、龐居士入滅共十三則。列於與龐居士相關禪師之下的有：梅子熟也未（大

① 《大正藏》第 48 册第 1007 頁下。
② 《韓國禪教史》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 184 頁。

梅章)、芙蓉行食（金牛章)、則川法界不容身（則川章)、則川垂下一足（則川章)。卷三十有：龐婆入鹿門寺作齋[1]。每則共分三大部分：首列公案，次列歷代頌古或禪師上堂舉此公案之法語，最後，覺雲用兩個字概括公案内容，然後對以上兩項内容按順序有選擇性地解說。如古則第307則龐居士辭藥山公案，先舉公案本則，次列雪竇顯頌、真净文（1025～1102）頌、雪溪益頌、真净文上堂舉此話、黄龍清上堂舉此話。最後是覺雲的評注：

［好雪］指空中雪云云者，好山好水好燈籠也。“落在什麽處”者，別有見處也。士打一掌者，也有主丈處也。“居士也不”云云者，久參藥山，眼目高邁也。又打一掌云云者，誤認藥山意尊貴處着得眼睛，是如盲如啞也。

雪竇　雪團打者，着語云，但握雪團便打，故云也。龐老至把者，到此無如之何也。天上云云者，眼不自見，刀不自割也。眼裏云云者，青寥寥白的的地也。碧眼云云者，不許老胡會也。

真净　相逢不下馬云云者，諸丐者已在寮中時，更不回頭轉腦分有前程也。然則龐公機，開也無着處。

黄龍　龐公用處云云者，非實有非都無也，當機直截近傍不得也。深入普賢云云，好個一色也。使命祈求云云者，須向這裏會去始得。

[1] 《禪門拈頌拈頌說話會本》，《韓國佛教全書》第五册，東國大學出版部1983年版。此由韓國金英鎮提供，在此致謝。

其體例仿《碧巖録》，而所收拈頌比《碧巖録》更多。《禪門拈頌》後成爲禪僧考試的必讀書，龐居士的公案也因此在韓國禪林廣爲傳播。

龐居士的詩偈也受到了禪師們的重視，如天頙（？～1248），字天因，號内原堂。參慧諶，謚"真静國師"。其《答麗巖守金郎中書》云："況自佛教東漸已來，廬山遠公、梁朝傅大士、志公、李唐寒山、拾得、龐蘊等，皆佛聖幻有也。觀其著作，散花貫花，皆直説來生日用，欲驅入於無生域耳。非若當途儒匠，錦心綉口，作爲奇章警句也。"[①] 用傅大士、寒山、龐蘊等人的詩來批評當時文壇"錦心綉口"之創作風氣。

由上可知，韓國禪師或以龐居士詩偈爲心要，或參龐居士之公案，龐居士在韓國禪林有其地位和影響是不言而喻的。

二、在文人中之影響

龐居士在韓國文人中也有不小的影響，如高麗高宗時期學者李奎報（1168～1241），號白雲居士。善詩文，放曠不檢，以詩酒風月爲事，"帶酒仙之風"。其《軍中答安處士置民手書》云："書中以僕比李太白，……僕之向之比處士以文洋州、龐居士者，蓋墨竹絶似與可，參禪得妙如龐薀（按：當作"蘊"），故指實而言之耳，非出於媚諛也。處士尚遜避不敢當之，況僕之於太白。"[②] 以中國之龐居士比其本國的安處士，則龐居士在韓國也

① 《萬德山白蓮社第四代真静國師湖山録》卷下，引自韓國金英鎮博士論文《唐代白話詩研究——以王梵志和寒山詩爲中心》（2000年10月）第178頁。

② 《東國李相國集》卷二十七，《韓國文集叢刊》第1册第570頁下，民族文化推進會1991年。《韓國文集叢刊》由金英鎮供。

是居士之楷模。而且我們還可以看出，龐居士在韓國之影響也是很早的。李奎報《唇焦》云："唇因病燥耳，痒渴非犬子。當與龐居士，吸盡西江水。"① 將龐居士參馬祖的公案作爲典故用得十分熟練，可知對龐居士是很瞭解的。

又如高麗王朝仁宗年間文人林椿，其《咸寧侯采種四季花於足庵代闡公用詩謝之》云："未解韓郎寧底巧，雪中頃刻開清晨。誰知丈室老龐蘊，默知不睹天女身。"② 用"老龐蘊"來贊揚闡公修行高，不爲外物所擾，則是把龐居士當作得道高人。其《戲書謙上人方丈》云："不復談空還説有，自知龐蘊一狂叟。往往參禪來稽首，只笑西堂長禁酒。"③ 則是以龐蘊自喻。李滉（1501～1570），朝鮮朝中宗、宣祖年門的哲學家、朱子學家、詩人。字景浩，字退溪。他在詩文中亦用"鹿門龐"④、"運水搬柴"⑤ 等有關龐居士的典故。無用秀演（1651～1719）《無用堂遺稿》，其詩偈文章多用老、莊遺意，立足於三教一致之思想。集中亦多有祈有漏之福德，信多神之存在，願西方往生之意。其《次冷上人軸韵》云："師也東西南北客，出乎人上知幾層，七斤布衲心珠隱，一寸方塘智水凝。鵬怒三千蒼海擊，鳥飛九萬紫霄升，丈夫氣象能如此，不日西江吸盡僧。"⑥ "西江吸盡"化用龐居士參馬祖之典。

在韓國，也有批評龐居士者。高麗末，高唱排佛論者不少，

① 《東國李相國集·後集》卷七，《韓國文集叢刊》第 2 册第 204 頁下。
② 《西河集》卷一，《韓國文集叢刊》第 1 册第 212 頁下。
③ 同上，卷二，《韓國文集叢刊》第 1 册第 223 頁上。
④ 《韓國文集叢刊》第 31 册第 298 頁下。
⑤ 《退溪集·文集考證》卷四注者引龐居士謁石頭和尚作"日用"偈，《韓國文集叢刊》第 31 册第 345 頁上。
⑥ 《韓國禪教史》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 381 頁。

而其深刻痛烈，無及鄭道傳。鄭道傳（？～1398），朝鮮朝天國功臣、著名學者、詩人。字宗之，號三峰。其《佛氏作用是性之辨》云："愚按佛氏之説，以作用爲性，龐居士曰運水搬柴無非妙用是也。蓋性者，人得於天以生之理也；作用者，人所得於天以生之氣也。"① 以龐居士作爲佛教"作用是性"的代表人物來批評。此文爲鄭道傳《佛氏雜辨》系列排佛論文之一，他還在其他批評佛教的文章中提到龐居士，他説："佛氏以爲真净心隨緣是相，不變是性，如一真金，隨大小器物等是隨緣相也，本金不變是性也。"他舉龐居士"日用事無别"偈批評佛教"不論人之邪正是非，乃曰：'爲吾佛者禍可免，而福可得。'"② 其觀點與中國朱熹相近。總之，文人們或以龐居士比人、或自喻，或在詩文中將龐居士典故化用無形，可知他們對龐居士是十分熟悉并推崇的。鄭道傳對佛教的批判中常以龐居士爲對象，我們也可以看到龐居士在韓國佛教界是有一定地位的，可以説龐居士是一個具有代表意義的人物。

第六節　在日本的影響

鈴木大拙《禪與日本文化》第一章一開始就説："對於日本人的道德、修養乃至精神生活，國内外有許多權威學者都進行了公正而理智的研究。毋容置疑，他們都一致認爲禪宗在日本人的性格塑造中發揮了極其重要的作用。"③ 禪宗對日本文化的各個

① 《三峰集》卷九，《韓國文集叢刊》第5册第450頁上。
② 《韓國禪教史》第236～237頁。
③ 陶剛譯，生活·讀書·新知三聯書店1989年版，第3頁。

方面都有深刻的影響，鈴木大拙舉了許多例證，其中有一條與龐居士有關。他説日本封建時代中，最流行的是劍道一派——神陰派。在這一派的秘籍中，有一句話叫做“西江水”，它同其他高深的術語混同一起，以至於從字面上根本看不到它同劍術有絲毫的關係。鈴木大拙判斷，這句話出自於禪，離開了禪，它就全無意義。可笑的是，在“西江水”之後，注者竟將此釋爲敢於飲乾大河之水的勇猛之心。鈴木説如果知道這句話本出自於唐代馬祖同弟子龐居士的問答，就能理解爲什麼“西江之水”這句話在劍道秘傳中會占一席之地①。不管他們是理解了龐居士之公案，還是誤解了龐居士之公案，我們都能看到龐居士在日本之影響是深刻的。

鐮倉時代以前，一些僧人曾陸續把中國禪宗傳入日本，但没有能流傳開。宋代禪宗的盛行，越來越引起日本佛教界的注意。從北宋末到南宋初，中國盛行禪宗中的雲門宗、臨濟宗和曹洞宗。在臨濟宗中，黄龍派的禪法由榮西（1141～1215）傳到日本。之後，在中日禪師大力宣傳下，禪學得到了空前發展。據鈴木大拙説，在日本僧院生活中，爲僧侣特别安排了精神訓練時期。這種時期稱爲大接心，在夏安居和冬安居進行，每次要持續一周時間。所謂接心，意味作心的“集中”或“統攝”。在接心會進行期間，僧侣禁止在禪堂内走動，要比平時起得更早，睡得更晚，堅持坐禪。每日進行提倡，教科書主要是采用《碧巖集》，或《臨濟録》、《無門關》、《虚堂録》、《槐安國語》②。除《槐安

① 《禪與日本文化》，生活·讀書·新知三聯書店 1989 年版，第 92～93 頁。

② 鈴木大拙《禪學入門》，生活·讀書·新知三聯書店 1988 年版，第 148～149 頁。

國語》（由白隱編集的大燈國師的教誨以及古德鏡的批評注釋）爲日本著作外，其他幾種都是中國禪籍，而且以上大多數禪宗著作對龐居士都極爲重視。作爲中國禪林中居士楷模之一的龐居士，在日本亦有較大影響也由此可知。

一、入日禪師引述龐居士

入日禪師是日本禪林的重要成員之一，他們將中國禪林的禪法帶到日本，對日本禪林有深遠的影響。中國的有名居士龐居士也經他們和日本禪師用各種形式宣傳，被日本僧、俗作爲居士典範之一。

（一）上堂説法舉龐居士及公案

入日禪師上堂説法舉龐居士及公案者也比較多。蘭溪道隆（1213～1278），爲宋朝西蜀涪江人。南宋淳佑六年（1246），携弟子義翁、龍江等入日。建長五年（1253）爲巨福山建長興國禪寺開山祖，賜謚“大覺禪師”，此爲日本有禪師號之始。一次解夏上堂，問：“汝等還知建長爲人處麽?”以手摇曳，説：“希奇希奇，雪峰輥出木球兒，靈照街頭賣攡籬。”[1]“靈照街頭賣攡籬”即龐居士之女靈照賣攡籬事。一次小參：

舉龐居士到大梅，遂問：“久向大梅，不知熟也未?”常持草棒，撥亂平人。梅云：“你向甚處下口?”勾賊入門。士云：“百雜碎。”未咬着在。梅云：“還我核子來。”重勘即明。居士便禮拜，伏理人難得。雖然，居士大梅一得一失，諸人點檢得出，山

① 《大覺禪師語録》卷上，《大正藏》第80册第54～55頁。

僧無處安迹①。

此則參龐居士之公案，和國内禪師是一致的。他還用龐居士詩來解説佛教之五戒，一次普説：

如龐居士道："有男不用婚，有女不用嫁。大家團聚頭，共説無生話。"到此田地了，便知不殺生中，有弗露鋒能斷人命根底一着子。不偷盗中，驅耕夫之牛竊饑人之食。不邪淫中，終日混在淫坊，何妨放恣。不妄語中，指槐罵柳，以實為虚。不沽酒中，糟粕雖無，遼天索價②。

之後有無學祖元（1226～1286），宋慶元府鄞縣（今浙江寧波）人。元至元十六年（1279）入日住鎌倉建長寺。謚"佛光國師"。無學祖元在上堂時，舉龐居士詩偈者尤多，如：

結夏，進云："'護生須是殺，殺盡始安居。會得個中意，鐵船水上浮。'如何是護生須是殺?"師云："五采畫牛頭。"進云："如何是殺盡始安居?"師云："牛頭向北，馬頭南。"進云："如何是個中意?"師云："大地載不記。"進云："如何是鐵船水上浮?"師云："大石波斯看不破。"

結夏小參，進云："記得龐居士云'十方同聚會，個個學無為。此是選佛場，心空及第歸'，此意如何?"師云："太虚無挂

① 《大覺禪師語録》卷中，《大正藏》第 80 册第 70 頁上中。
② 同上，卷下，《大正藏》第 80 册第 80 頁上。

針之路。"①

參學者問得十分具體。祖元不僅自己參龐居士公案，用龐居士詩說法，還用以考查弟子的修悟境界。祖元在日本禪宗史上占有重要地位，他如此重視龐居士的公案，必然會使龐居士在日本禪林的影響越來越大。

無學祖元以後，又有竺仙梵仙（1293～1349），明州象山縣人，號"來來禪子"。元至順元年（1330）隨同州人明極楚俊（1262～1336）入日，對五山文學有很大影響，其法系稱"竺仙派"。

結夏上堂。舉龐居士云：十方同聚會，商量個甚麽。個個學無為，無端無端。此是選佛場，咄。心空及第歸，咄咄。拈拄杖云：拄杖子穿燈籠入露柱去也。咄咄咄②。

結夏小參。進云："與麽則十方同聚會，個個學無為去也。"答云："爾向甚處見龐居士來?"③

上堂，舉龐居士訪洛浦則，拈云："龐公恁麽道，甚麽處是錯處？莫是洛浦倚勢欺人麽？雖然，檢點將來果然錯。且道龐公錯，洛浦錯?"

上堂：豈不見，龐居士云："本自無心於萬物，……何慮菩提道不成。"雖然如是，檢點將來，猶缺悟在。山僧道於一切處

① 《佛光國師語録》卷三，《大正藏》第80册第141頁上、157頁上。
② 《竺仙和尚語録》卷上，《大正藏》第80册第337頁上。
③ 同上，卷中，《大正藏》第80册第377頁下。

常用心，目前萬像盡平沉①。

有時還舉一些其他禪師很少舉到的公案，如一次上堂說："一二三四五六七，七六五四三二一。因七見一，見一忘七。出門撞着須菩提，無言勘破維摩詰。"② "因七見一，見一忘七"乃龐居士與丹霞對機之語（見語録第17則）。

（二）在書信及頌贊中舉龐居士

龐居士在中國禪林中常被僧俗當作學習的楷模，其在日本亦然。蘭溪道隆（1213～1278）在《示般若大師》中說："禪門道理最是徑捷，只恐人信不及。若信得及，佛即是汝心，更不用別處求佛。所以往日龐居士合掌人，悟得此理了，大家聚頭說無生話，靈照女云：'也不難，也不易。飢來吃飯困來睡。'此是悟了底人說話得大自由。汝若未達此理，但返觀自家，心在何處？若識得此心，飢則衹飯困則打眠，生死岸頭優游自在。"③ 說靈照是"悟了底人"，要出家之人以龐居士一家爲榜樣。又如無學祖元在《請益問答心要》中對橋道妙入道請益："生死事大，無常迅速。於日用間，如何修行?"回答說："汝更能透此一關，真爲馬祖會中之老龐也。他日興雲吐霧，必不坐在冷水中也。汝勉之！半爲證據，半爲發機。汝有變通，何患吾法道之不流通哉。"④ 以龐居士來勉勵橋道妙。明末清初僧隱元隆琦（1592～1673），福州（福建省）福清人，於清順治十一年（1645）赴日

---

① 《竺仙和尚語録》卷上，《大正藏》第80册第356頁上。
② 同上，第344頁下。
③ 《大覺禪師語録》卷下，《大正藏》第80册第87頁上中。
④ 《佛光國師語録》卷七，《大正藏》第80册第211頁上。

弘法，創立黄檗宗。敕謚“大光普照國師”、“真空大師”、“華光大師”等號。他在《示明禪人》中說：“龐公所謂‘日用事無别，唯吾自偶諧’；傅大士云‘夜夜抱拂眠，朝朝還共起’，汝能信得及，悟得徹，提得起，放得下。要且綿綿密密，斧劈不開刀斫不入，安有日用不相應者哉。”① 以傅大士、龐居士爲學人之榜樣。

入日禪師們還要世俗信衆以龐居士爲楷模，蘭溪道隆在《示國高信士》中說：“公要了却今世大事，自始至終勿生退墮之意。……從上有在家出家，在家悟道者不勝其數。”他舉龐居士“不與萬法爲侶”公案後説龐居士“後歸至家中，以此事驚覺，妻兒男女等皆悟道。居士合家常團坐時，衹説向上事，末後皆以死生爲游戲，此豈不是了事凡夫？”他又説：“汝但向這裏體此一轉語，儻能於日用常行之際，反反復復無間斷時，待汝計較盡思量絶，一笑知歸，不是别事。若衹把口空説，不曾親行，千佛出頭也救伊不得。千萬以龐居士爲榜樣，方名在家菩薩了事凡夫，父母妻兒承汝恩力。”② 龐居士一家悟道，生死自由，要俗家信徒參龐居士之公案，“千萬以龐居士爲榜樣”。竺仙梵仙在《示象先居士》中說：“嘗謂古之在家菩薩如龐居士，早見石頭，大有所發，已不尋常。至於問馬祖不與萬法爲侶者是甚麽人，衹此一問，可驚殺人。祖云待汝一口吸盡西江水即向汝道，方始當下脱却貼肉汗衫，是其從是超越格量，去來自在，流芳百世。雖據大床座握麈尾爲人師者，有所不及者。”稱龐居士爲“在家菩薩”，“超越格量，去來自在，流芳百世”，無疑對世俗之居士是很有誘

① 《普照國師法語》卷上，《大正藏》第82册第759頁上中。
② 《大覺禪師語録》卷下，《大正藏》第80册第86頁中下。

惑力的。其《答書示象先居士》又引龐居士臨終謂于頔“但願空諸所有，切勿實諸所無”語以勉之①。又在《示先覺居士》中說：“洎唐全盛，乃有龐公，到於其室家男女，而悉得之。直如獅子之王嚬呻返擲，縱橫游戲，於其父子之間，亦乃自相酬酢，得大自在，可謂深之又深者矣。”② 并說龐居士及其一家之修爲甚高，後之居士們修行雖各有不同，但其目的無非是想達到龐居士之境界，其要先覺居士以龐居士爲榜樣之意明矣。隱元隆琦在《示卓石居士》中說：“佛知見現前不從外得，了了自知，生死去來，千魔百怪不能搖動，始知自證之驗。與夫龐老子把手并行，便信日用事無别，則不虛度此生。”告誡居士們以能達到龐居士之境界爲不“虛度此生”。在《示無純居士》中又說：“寧可步步從實，不宜頭頭弄虛，到末梢頭總用不着。龐公云‘但願空諸所有，愼勿實諸所無’。吾等學佛之徒，須行佛祖之言，證入佛祖之道，是佛而已矣。”③ 把龐居士亦放在與佛祖并列的地位。

入日禪師在其往來偈頌中亦常舉及龐居士，如無學祖元《往來偈頌·梅莊》云：“一回爛熟便登場，錯落黄金透核香。彈破老龐牙頰後，至今行旅不賫糧。”④ 用龐居士與大梅之公案。竺仙梵仙《滿侍者》云：“五須彌山高不高，四大海水滿不滿。五須彌山無半斤，四大海水有一碗。江西馬祖知不知，與他龐老酬對時。一句問來答不得，意謂口吸西江奇。古人即今在何處，我要代他一轉語。古人不來我道了，者一轉語好不好。更有一句非等

① 《竺仙和尚語録》卷中，《大正藏》第80册第387、491頁中。
② 同上，第427頁中下。
③ 《普照國師法語》卷下，《大正藏》第82册第764頁中、764頁下。
④ 《佛光國師語録》卷三，《大正藏》第80册第144頁下。

閑，四大海水須彌高。”①

（三）專咏龐居士及其公案

入日禪師常咏龐居士、靈照及其公案，如道隆《龐居士問馬大師不與萬法爲侶》：“手執鏌鎁入陣來，三軍如壁盡衝開。先鋒把定咽喉路，直得拕戈卸甲回。”《龐公參大梅》：“大梅元不是常梅，咬破還他核子來。龐老常年輕嗅着，心酸從此口難開。”②無學祖元《拈古》舉丹霞見靈照洗菜則，拈云：“只知以毒攻毒。不知骨肉分離。”又舉丹霞問龐居士“昨日相見何似今日”則，拈云：“不是丹霞兩默，龐公爭得露出葛藤椿子？”又舉龐居士在面前，丹霞立少時便出則，拈云：“丹霞是一代龍門，向分毫上取利，不是龐公幾乎失却頭。”③《自贊·龐居士》：“男不婚，女不嫁。活計沉湘江，通身無柄把。也堪笑，也堪悲，女子沿門賣笊籬。”④竺仙梵仙《靈照女》：“熏天富貴作貧窮，莫是爹爹累汝儂。賤賣笊籬人不要，携將歸去漉春風。”⑤

禪學在日本的發展與興盛，同入日禪師們的提倡和宣傳是分不開的。禪師對龐居士的重視，特别是他們向居士宣傳龐居士，使龐居士在日本中的影響不斷擴大，并由禪林深入到世俗。

二、日本禪師對龐居士之重視

日本本土禪師也極爲重視龐居士及其公案，如日本曹洞宗之祖道元（1200～1253），謁榮西，涉獵大藏。榮西歿後，師事其

① 《竺仙和尚語録》卷中，《大正藏》第80册第442頁上。
② 《大覺禪師語録》卷下，《大正藏》第80册第89頁上、下。
③ 《佛光國師語録》卷第二，《大正藏》第80册第139～104頁。
④ 同上，卷第八，《大正藏》第80册第220頁下。
⑤ 《竺仙和尚語録》卷中，《大正藏》第80册第406頁下。

嗣法明全。貞應二年（1223），隨明全入宋，如净遂授與佛祖正傳之大戒，以及芙蓉道楷傳來之袈裟、竹篦、白拂、寶鏡三昧、五位顯訣及自贊頂相等。安貞元年（1227）歸日本。賜謚“佛性傳東國師”。他編撰的《正法眼藏》被譽爲日人所作之最高哲學書，書中引述龐居士及其公案甚多①。之後，其他日本禪師舉、頌龐居士者絡繹不絶。

（一）上堂説法

日本禪師上堂説法引龐居士公案及詩者，如東山湛照（1231～1291），他是“聖一國師”辨圓（1202～1280）的弟子。曾入宋，參徑山師事無準師范禪師（1177～1249）。上堂常舉龐居士公案，如：

> 上堂。記得龐居士云“十方同聚會”，莫馳走外邊；“個個學無為”，平肉上打瘡；“此是選佛場”，幾埋没人；“心空及第歸”，爭奈在門外何？（拄杖横按膝上）云：“龐居士在這裏，大衆還見麼？”（擲下）云：“看看面目儼然。”②

又如南浦紹明（1235～1309），正元元年（1259）入宋遍參名師，曾從虚堂智愚受法，南宋咸淳三年（1267）回國。敕謚“圓通大應國師”。一次上堂，紹明云：“鳴槌展□擊鼓上堂，有照有用有賓有主。有漏笊籬無漏木杓，頭頭合轍應用無虧。雖然如是，柄把在我手裏，（驀拈□杖卓一下云）要且大家着力。”③

① 《大正藏》第82册，由於是用日文編成，故暫從略。
② 《寶覺禪師語録》卷一，《大正藏》第80册第24頁上。
③ 《圓通大應國師語録》卷上，《大正藏》第80册第102頁下。

製笊籬是龐居士的爲生之業，亦是表現禪理之具，同於禪師手中之拂子，禪林往往以之代表龐居士之禪理。又：

上堂。僧云："記得，古者道：'護生須是殺，殺盡始安居。會得個中意，鐵船水上浮。'還端的也無?"師云："恁麼人方知恁麼事。"僧云："如何是護生須是殺?"師云："上無佛祖下絶己躬。"僧云："如何是殺盡始安居?"師云："外不見有一物。"僧云："如何是個中意?"師云："佛祖不知。"僧云："鐵船水上浮，又如何?"師云："輕如鴻毛重如山。"

謝書記秉拂上堂。僧云："記得龐居士問馬祖：'不昧本來人，請師高着眼。'祖直上覰。此意如何?"師云："目前分明。"僧云："士云：'一種没弦琴唯師彈得妙。'祖直下覰。又如何?"師云："贊嘆有分。"僧云："士禮拜，祖便歸方丈。意在何處?"師云："路入桃源深更深。"①

他們參龐居士公案是比較細而具體的。又如藏山順空（1233～1308）在一次解制小參時說："坐斷六合九有，無日月星宿，無人畜草芥。上聖下凡，情與無情，渾不見有一法。更於何處説護生殺生，鐵船水上浮?"② 末後兩句亦用龐居士詩。用此詩者，如高峰顯日（1241～1316）記一次結夏小參，云："所以'護生須是殺'，先自斷其首；'殺盡始安居'，死水不藏龍；'會得個中意'，當甚破草鞋；'鐵船水上浮'，（拍膝云）可憐謝三郎月下首

① 《圓通大應國師語録》卷上，《大正藏》第80册第104頁中下。
② 《圓鑒國師語録》，《大正藏》第80册第252頁中下。

摇櫓。"[1] 將龐居士詩分而頌之。規庵祖元（1226～1313）一次結制小參，舉龐居士"十方同聚會"偈，拈云："龐翁末上東合大開，下梢只以粗茶避禮。"[2] 一次結制，舉此偈，拈云："諸人要識龐公麽？龍門遠透三層浪，月桂高攀第一枝。"一次結制小參，說："屋角梅黄，龐老牙關百雜碎。山前麥熟，延壽家風絶遮攔。"[3]"屋角梅黄，老龐牙關百雜碎"用龐居士與大梅之對機(見龐居士語録第37則)。

日本禪師參龐居士公案最多的主要有以下幾則：

(1) 參龐居士"不與萬法爲侶"或"十方同聚會"偈者最多，如夢窗疏石（1275～1351）一次結夏小參，有僧舉龐居士"十方同聚會"問："意在哪裏?"夢窗云："紫羅帳裏撒真珠。"[4] 義堂周信（1325～1388）一次上堂舉龐居士"十方同聚會"偈云："大衆要見心空及第人麽?"[5] 絶海中津（1336～1406），應安元年（1368）入明，從臨濟宗大慧派的季宗泐受法，永和四年（1378）回國。曾上堂舉龐居士"不與萬法爲侶"則，拈云："大人具大見，大機顯大用。問既光前絶後，答亦驚天動地。津上座敢將一偈，光揚前烈去也。吸盡西江無點滴，老龐從此定宗猷。無端十八灘頭水，直到如今猶逆流。"[6] 永平義雲一次結夏小參，義雲舉龐居士"十方同聚會"偈云："且問龐老者裏不立階梯，及第底是什麽？若又不證心地本來空，争安居平等性智。於此薦

① 《佛國禪師語録》卷上，《大正藏》第80册第272頁中下。
② 《南院國師語録》卷中，《大正藏》第80册第293頁上。
③ 同上，卷下，《大正藏》第80册第301頁中。
④ 《夢窗國師語録》卷上，《大正藏》第80册第452頁上。
⑤ 《義堂和尚語録》卷上，《大正藏》第80册第513頁下。
⑥ 《絶海和尚語録》卷上，《大正藏》第80册第744頁中下。

得，許你及第。"[①] 通幻寂靈（1323～1391）上堂舉龐居士"十方同聚會"偈說："既是無爲，如何學得？既是心空，如何及第？天共白雲曉，水和明月流。若要向這裏會，須彌倒立半空秋。"[②]

還有如春屋妙葩（1311～1388）上堂，舉龐居士"不與萬法爲侶"則，拈云："居士問頭氣吞佛祖，眼蓋乾坤。大師答處虛空奔馬，陸地行船。山僧當年若見秖對他道，賴遇居士致此問。便見吹毛法，勸坐致太平。"[③]《大燈行狀》記宗峰妙超（1282～1377），一日上皇問："不與萬法爲侶者是什麽人？"宗峰妙超手搖扇子回答說："皇風永扇。"當時正是鐮倉末年，朝廷與幕府的矛盾日漸激化。妙峰的回答含有皇權至上的意思。花園皇帝聽了很高興，賜以"興禪大燈國師"之號[④]。

（2）舉龐居士"護生須是殺"偈者，如夢窗疏石上堂，云："'護生須是殺'，八字無兩一。'殺盡始安居'，山上有鯉魚。'要知個中意，鐵船水上浮。'休，休！有萬里之智，有萬里之憂。"[⑤] 用龐居士詩說法。宗峰妙超一次結夏上堂：

進云："古者道：'護生須是殺，殺盡始安居。會得個中意，鐵船水上浮。'意旨如何？"師云："能有幾個？"進云："如何是護生須是殺？"師云："何必恁麼？"進云："如何是殺盡始安居？"師云："一向無孔鐵鎚。"進云："如何是個中意？"師云："豈獨

① 《義雲和尚語録》卷上，《大正藏》第82册第466頁下。
② 《通幻靈禪師漫録》卷之上，《大正藏》第82册第481頁下。
③ 《智覺普明國師語録》卷一，《大正藏》第80册第637頁中。
④ 據楊曾文《日本佛教史》，浙江人民出版社1995年版，第370～371頁。
⑤ 《夢窗國師語録》卷上，《大正藏》第80册第456頁中。

孤負。”進云：“鐵船水上浮又作麽生?”師云：“下載清風付與誰?”①

（3）參龐居士訪洛浦公案者，如春屋妙葩，天皇賜他“智覺普明國師”之號，被任命爲僧録司，這是日本有僧録司的起源。一次上堂：

進云：“記得洛浦安禪師因龐居士來拜云：‘仲夏毒熱，孟冬薄寒。’安曰：‘莫錯。’如何理會?”師曰：“錯錯。”進云：“士又云：‘龐公年老。’安曰：‘何不寒時道寒熱時道熱?’還的當也否?”師曰：“雪上加霜。”進云：“即今咨和尚，若有人道仲夏毒熱，孟冬薄寒，如何秖對?”師曰：“切忌隨他去。”②

又如徹翁義亨（1295～1369）冬節次日上堂，有僧舉龐居士訪洛浦公案問：

“意旨作麽生?”師曰：“洪波浩渺，白浪滔天。”進曰：“士曰：‘龐公年老。’浦曰：‘何不道寒便道寒，熱便道熱?’又作麽生?”師曰：“龍戲滄海，虎嘯南山。”進曰：“士曰：‘患聾作什麽?’浦曰：‘放汝三十棒。’還端的也無?”師曰：“鐵騎突出刀槍鳴，銀瓶閉破水晶迸。”進曰：“士曰：‘却我口，塞却汝耳。’如何領略?”師曰：“截斷紅塵水一溪。”

① 《大燈國師語録》卷上，《大正藏》第81册第198頁上。
② 《智覺普明國師語録》卷一，《大正藏》第80册第642頁上。

參學僧把龐居士公案看得十分高，不禁對禪師如此評唱充滿疑慮，說："古人恁麼相見，電轉星飛，猶未出褒貶中，和尚亦免得他後點撿麼?"①

（4）參龐居士辭藥山公案，如宗峰妙超多次舉此公案，如：

因雪上堂。危木風寒空山雪白［山家富貴銀千樹，漁父風流玉一蓑］，龐蘊枝頭藏身［鷺鷥立雪非同色］，象骨巒塢氣索［山帶夕陽半邊紅］。往往，他人住處我不住［石頭和尚來也，看走何處去］，他人行處我不行［草庵之歌猶言在耳，脚跟未點地］。不是與人難共聚，大都緇素要分明。喝一喝②。

（十一月）因雪上堂。少林立鰲山坐，為相逢不相知。趙老卧［仁者見仁］龐公指［智者見智］，祇要知而故犯。若是我這裏，直饒銀□裏盛將來，也是老鼠引生薑参③。

"趙老卧"即趙州一日卧雪中，呼人相救之公案（見龐居士語録第57則下引）。"龐公指"即上所舉龐居士辭藥山，以手指雪的公案。其他如徹翁義亨十一月半上堂，舉龐居士辭藥山則，引雪竇"初問處，握雪團便打"曰："有辨龍蛇眼，無擒虎兕手。"又，臘月半上堂，因雪，舉龐居士指雪古則。師曰："居士恁麼具大機，禪客恁麼納敗缺。雖然如是，難分霜裏粉，難辨雪

① 《徹翁和尚語録》卷上，《大正藏》第81册第252頁上中。
② 《大燈國師語録》卷上，《大正藏》第81册第196頁中。"［］"中爲白隱鶴（1686～1768）評唱語，見《槐安國語索引》，禪文化研究所1991年第20頁。
③ 《大正藏》第81册第203頁下。又見《槐安國語索引》，禪文化研究所1991年第38頁。

中梅。"①

（5）舉龐居士訪大梅公案，如徹翁義亨記端午上堂，舉龐居士問大梅古則。師拈曰："大梅有轉路，龐公知機變。"② 東陽英朝（1428～1504），號無孔笛。舉龐居士訪大梅常禪師，曰："居士把髻投衙，大梅破關受敵。全主全賓，當機不讓。因甚老居士末後放過一着？試代一轉語。代曰：'將謂黃連甘於蜜，却是蜜苦似黃連。'"③

（6）舉龐居士"空諸所有"偈，如景川宗隆（1425～1500）記一次上堂，舉龐居士云："但願空諸所有，切勿實諸所無。"大慧云："祇了得遮兩句，一生參學事畢。"宗隆云："大慧恁麽告報，大似大阿之劍，登山則戮虎豹，入水則斬蛟龍。"④

（二）書、論、贊中舉龐居士

日本禪師在書、論、贊中舉及龐居士者甚多，如南浦紹明《了如居士做僧（次韵三首）》其一云："心空及第機猶鈍，確觜生花未作家。争似如翁今剃髮，與僧同吃一甌茶。"已將龐居士之詩化用無迹。其二云："此回不裹龐公帽，肩擔伽梨共我家。直饒頂門開活眼，要須更吃趙州茶。"⑤ "不裹龐公帽"用虛堂和尚《贈許居士》"山儀不裹龐公帽，彈袖深藏傳老槌。敲磕諸方應未已，眼頭乖角少人知"⑥ 中語。日無著道忠（1653～1744）解釋說："山儀者，山居儀樣隱者之服也。又山者不修飾也，如

---

① 《徹翁和尚語録》卷上，《大正藏》第 81 册第 248 頁上、251 頁中。
② 同上，第 246 頁中。
③ 《少林無孔笛》卷二，《大正藏》第 81 册第 367 頁上。
④ 《景川和尚語録》卷上，《大正藏》第 81 册第 299 頁下。
⑤ 《圓通大應國師語録》卷下，《大正藏》第 80 册第 125 頁下。
⑥ 《虛堂和尚語録》卷七，《大正藏》第 47 册第 1039 頁下。

山形拄杖之山字也。裹字，繫帽也，不着龐居士之帽也。"[①] 三首偈中就有兩首以龐居士比了如居士。寂室元光（1290～1367），延佑七年（1320）與可翁宗然等入元，參中峰明本，游歷諸方而歸。其《書簡·示聖巖道人》說聖巖道人不遠千里特來訪他，其志足以可嘉，因寫龐居士"三人難易公案"贈之，"庶幾置之座右，時時着眼看，未審三人之中，擇那個爲師。若謂有優劣也不是，謂無優劣也不是。二六時中四威儀内，念念爾心心爾。猛加精彩參取久之，必知有飯是米做底道理也。"[②] 要聖巖道人以龐居士與其妻、女對機之公案爲座右銘，說久參必能得到領悟。無文元選（1323～1390）來元朝，遍歷諸方以尋名宿，先後參謁楚石梵琦、了庵清欲等師，順帝至正十年（1350）返國。有《無文禪師語録》，其弟子之《序》云："龐居士亦欲驗之，相訪致問，至謂其還我核子來，士無措矣。自此學者漸臻，師道彌著。如我無文禪師，幼而脱屣天宫，十八歲把刀落髮，親炙可翁雪村二老。"[③] 以與龐居士對機之丹霞禪師比其師。春屋妙葩有幾首用龐居士之典者，如《再用前韵二首》之二："補陀此去幾烟波，爲法忘軀思覺阿。少室寒叢經雪後，霜華枯木放春多。雲籠龐老孤峰頂，月冷巖頭古渡蓑。幸有知心同社友，風前咳唾玉瑳瑳。"《吞海軒》："一座軒窗吞海時，光含寶月碧琉璃。虚明徹底無涓滴，却笑龐翁煩馬師。"[④] 又如愚中周及（1323～1409），至正一年（1341）入元師事曹源月江印等，回日後開佛通寺，爲開山第

① 《虚堂録犁耕附索引》，禪文化研究所 1990 年 7 月第 909～910 頁。
② 《永源寂室和尚語録》卷下，《大正藏》第 81 册第 127 頁上。
③ 《大正藏》第 80 册第 616 頁中。
④ 《智覺普明國師語録》卷七，《大正藏》第 80 册第 707、715 頁。

一祖。其《仁中吟》:“我佛寶號爲能仁，不邊不邪爲中義。德禪人兮仁裏居，國師爲安仁中字。老龐歸兮寂莫秋，幸有鸞膠續芳猷。長柄笊籬漉明月，北斗量金價難酬。”① “老龐歸兮寂莫秋”對龐居士無限景仰。一絲文守（1608～1646）亦有幾首提到龐居士，《古風雜體·大梅吟》:“大梅山裏大梅樹，梅子未敢定價聲。欲驗生熟無龐老，桃李盤中不可盛。心許已飽經烟雨，枝上纍垂自圓成。晨昏保護不墮地，將胃有時充調羹。天下宗鼎飛沉久，豈圖瓦釜作雷鳴。况是時俗愛刮處，纔下口㭊總相驚。縱和草莽圖俱腐，一味寒酸不變更。”説大梅之聲價是因龐居士之訪而盛的。又，《次韵義俊禪人》:“大梅山下一荒叢，迫媿古風住此中。荷葉池頭水已滿，松花塢裏路難過。縱經歲月自知熟，不上廟廊争得功。若使禪林和鼎實，價聲未必待龐公。”亦主要是對大梅禪師的贊揚。《挽腐竹禪人（好作笊籬)》:“獨容龐老且堪儔，體道還他樸實頭。擲下笊籬何處去，舊房風竹冷颼颼。”② 以龐居士比好作笊籬之腐竹禪人。

禪師們還在像贊和道號頌中提及龐居士，如悟溪宗頓（1416～1500)《像贊·健翁》:“心如生鐵鬢皤然，日夕提撕活祖禪。壓倒老龐裴相輩，威風凜凜氣衝天。”《贊文閭正喜禪人肖像》:“加之真詮法寶，式書式誦。竹椅蒲團，爲侶爲儔。猛省生死大事，請益古德宗猷，夫之謂禪門龐居士流者耶。”③ 《鎖翁太初西堂》云:“黄梅衣盂，親得傳授。龐老機關，何涉討論。逆行順行，

① 《大通禪師語録》卷四，《大正藏》第81册第79頁下。
② 《佛頂國師語録》，《大正藏》第81册第168、172、182頁。
③ 《虎穴録》卷上，《大正藏》第81册第325頁上。

不失其度。周旋折旋，能逢其原。"① 均贊及龐居士。大休宗林(1468～1549)《道號頌》有《澤翁》："天地由來積德門，主人大坐直當軒。雲夢八九胸中芥，龐老西江何足吞。"《鈍翁(宗銳)》："文武爐中百煉來，看他鐵漢鑄成時。太阿寶劍未爲利，龐老機關猶是痴。"《玉淵(琳)》："衣裏寶珠輝大千，入波驚起卧龍眠。好和龐老西江水，吸盡來看明月泉。"《覺翁》："高叫心空吸盡江，角巾毳衲鬢雙雙。大疑團破底時節，拍手呵呵笑老龐。"《雲江號》："朝來出岫自無心，白鳥明邊春水深。到此老龐難下口，旱天爲雨又爲霖。"② 均咏及龐居士。

禪師們還在一些佛學著作或論文、偈頌中提及龐居士，如拔隊得勝(1326～1387)《五部大乘經供養》云："重表真僧分付你焉，靈光獨耀古今無等匹。維摩龐老悟這個不更衣，眼相有情自縛無益。落空見外道撥無因果，透過兩關脱體現成。"③ 以龐居士與維摩詰并舉。金龍無隱和尚有《心學典論》，元皓《序》云："金龍以無礙辯才即立之言，欲其捨邪歸正，護吾大法。無耻於維摩龐藴等，道耀奕世而不休已，嗟乎！余於是知言之不苟矣。"④ 又以龐居士爲護法之人物。指月慧印(1689～1764)與面山、天桂并稱爲曹洞宗中興之高僧，其《荒田隨筆叙》慨嘆佛教祖道之衰弊，故揭示佛教之宗旨、祖道之要訣，并論述祖師卓拔之志業、綿密質實之言教與行持，以籲學人堅持道業。卷下之上説："馬祖石頭在於西南，爲天下二甘露門。二師相共荷負聖

① 《虎穴録·附録》,《大正藏》第 81 册第 343 頁下。
② 《見桃録》卷之二,《大正藏》第 81 册第 433、435、436、441 頁。
③ 《鹽山拔隊和尚語録》卷一,《大正藏》第 80 册第 568 頁下。
④ 《大正藏》第 82 册第 656 頁中。

法，實爲法筵之龍象也。五泄丹霞龐蘊之輩，自南自西徂西徂南，方以斲輪之意，恣應手之術，誰得傍視邊睨議其巧拙哉?" 以龐居士爲馬祖、石頭二大師下之重要人物。又云："蓋古人有一善則與之，不防後人之所議也。豈可必充其意……又龐蘊得運水般柴之用，重吃西江水乎。" 卷下之下云："道猶未熟，唯知己不知人。故對機之間跌超脱路，如龐蘊屈節大梅語下……皆有騏驥猶遭點策也，豈可卒易而肯心自許哉。然而此之數人各傳父祖筋骨，神機絶倫者也。尚有時缺臨機之一點也在矣，道之至豈有卒易自大之氣而許大成哉。"① 亦時時以龐居士爲其立論之據。

日本禪師們還向居士宣傳龐居士，如拔隊得勝《答希幸居士》舉龐居士"不與萬法爲侶"公案説："諸人還會此語? 或錯道：一口吸盡西江水者，一念悟時，一切妄情滅盡是也。或云：元是無道理，信口道着。或云：只是爲令學者起疑團方便。或有趣理路弄光影漢道：盡大地是自己故，一切山河海水在我口裏。或道：不與萬法爲侶人者，最上根格外機故。一口可吸盡西江水，所以馬祖如此答。" 并説這些回答都是"不知佛祖之話頭，不了直心故"，以龐居士之公案指導居士之修行。《答居士將書呈見》云："嘯華月鬼家活計，不如歸根絶見妄。看看龐老徹底機，十解油麻攤樹上。"② 亦是要居士們參龐居士之公案。愚中周及《華嚴居士》："昔之摩詰今之老龐，外現聲聞内菩薩。"③ 以龐居士和維摩詰比華嚴居士。還有多首詩以龐居士贊其他居士，如：

① 《大正藏》第 82 册第 707、709、720 頁中。
② 《鹽山拔隊和尚語録》卷五，《大正藏》第 80 册第 605、606 頁上。
③ 《大通禪師語録》卷三，《大正藏》第 81 册第 69 頁上。

華林（春）："依俙善覺安禪地，彷佛龐公選佛場。何得二空拖白去，奇葩相映自成章。"

大言（小早川常建居士）："掀翻藏海十三重，何啻驚人能發蒙。日月兩輪擎掌上，扶桑樹下一龐翁。"

古覺（大内道雄居士）："真丹王化逢嘉運，吸盡西江立至功。金粟分身摩詰後，參玄上士只龐翁。"

徹翁（本照居士）："馬師門下幾英雄，格外風流祇老龐。選佛場中誇獨步，心空及第豁雙瞳。"

仁中吟："我佛寶號為能仁，不邊不邪為中義。德禪人兮仁裏居，國師為安仁中字。老龐歸兮寂莫秋，幸有鸞膠續芳猷。長柄笊籬漉明月，北斗量金價難酬。"①

瑩山紹瑾（1268～1325），日本曹洞宗太祖。後奉命奏答後醍醐天皇之十種疑問，致使天皇歸依。如皇帝之問神通之事，他對云："於祖師門下，以神通妙用，不爲奇特，龐居士曰：'神通并妙用，運水及搬柴。'"② 像龐居士那樣修煉，能得神通，蓋亦是天皇歸依的原因之一吧。徹翁義亨《示玉峰璨居士》云："本來心地，更無他物無別事，正好自受用三昧時節也，那時，不妨與古龐老一路行，而同聞同見同知同用也。善男！思之念之。"③《普濟和尚語録》卷下《賀肥州太守護法》："投子開堂任司空，馬師住院接龐翁。誰知太守丹衷旨，扶起洞家清白風。"④

---

① 《大通禪師語録》卷四，《大正藏》第 81 册第 74 頁上下、75 頁中、79 頁下。
② 《十種□問奏對集》，《大正藏》第 82 册第 422 頁下。
③ 《徹翁和尚語録》卷下，《大正藏》第 81 册第 259 頁中。
④ 《大正藏》第 82 册第 516 頁中。

在日本，有些建築也以龐居士詩命名，如卍山道白（1635～1688）有《心空堂記》，其文甚長，後述命名由來，説："老衲向手書扁額爲心空堂，蓋取諸龐居士之所謂'……心空及第歸'者也。"他在《放生池記》中説："而福莫大於放生焉。乃至五戒十戒五十八戒二百五十戒等，皆以殺生爲其首，則防非止惡之大本，决歸戒殺放生者可知。而龐居士所謂'護生先須殺，殺盡始安居'者，了生即無生之玄旨耳，非開殺業也。"① 對龐居士詩作了闡述。

（三）下火和忌日儀式及祭文提到龐居士

日本禪林之下火和忌日儀式受中國很大的影響，也是很有特色的宗教儀式。在這些儀式或祭文中，常提及龐居士，如規庵祖元有《代善金吾祭規庵同》云："芙蕖在淤泥而不緇，佳誘懇曲激發狂思。龐陸可跂，楊李易追。頑鈍璞□，不易攻治。未經淬礪，早離爐錘。"② "龐陸"指龐居士和陸亘大夫。義堂周信《松田丹州印五大部經薦母七周忌》："是汝諸人要識海月真歸處麽？（以香打圓相云）大家團圞頭，共説無生話。"《月峰居士忌》："以此參上乘禪，雖裴公美不多讓也；以此辨日用事，雖龐居士亦無媿焉。以此了生死，生死自在。"③

禪師們在這些儀式中，或説法，或贊頌，以龐居士、靈照、龐婆贊去世的禪人和世俗信衆，尤以後者爲多。當然禪師們的目的還是在於借此儀式，向僧、俗宣傳佛法。

（1）以龐居士贊禪人或世俗信衆者，如春屋妙葩多次在忌日

---

① 《東林語録後録》卷上，《大正藏》第82册第604、606頁中。
② 《南院國師語録·附録》，《大正藏》第80册第310頁下。
③ 《義堂和尚語録》卷三，《大正藏》第80册第528、529頁中。

説法舉及龐居士者，其《爲荻野尾州太守同叟居士宗珠七周忌請》[①]、《爲土岐霜臺祥雲孝公居士三十三回忌請》、《土岐豫州太守雲岫慶公居士斷七請》[②] 均以龐居士贊其文中之居士，其《安威月海道清居士下火》説："生前預修身後冥福，心田深種道芽根栽。可謂當年龐大老，豈非今日張秀才。"[③] 以龐居士評道清居士，則是很高的贊譽了。空谷明應《赤松寶林寺殿三十三年忌請》舉龐居士"無可報龐大"頌，又舉"空諸所有"偈説："若無這莫實諸所無之語，安得爲龐翁哉？"可見其對龐居士詩頌是很重視的。《能仁寺殿幹嶺高公居士下火》贊高公居士："宣宗猷趣向，直示本分資糧。親見龐蘊枕於公膝，聞遣天女侍維摩床。何處更容生滅，此中全無否臧。"[④] 愚中周及《桂巖居士小祥忌拙偈代祭文》："龐老年深不可成，桂巖今復寂無聲。天涯一樣芳春夕，獨有野僧傷此情。"[⑤] 以龐居士贊桂巖居士。

禪師們也往往借此對龐居士公案進行解説，如徹翁義亨《玉峰道琛居士一百個日忌》説："在家菩薩行出家事，火中生蓮花。阿那個是火中蓮花，不見則川與龐居士摘茶次。"接着具體分析了此則：

士云："法界不容身，師還見我也無？"北斗裏藏身去。川云："不是老僧，幾乎答公話。"非得之難，行之難也。士云："有問有答蓋是尋常。"果然走向异路。川不答。大衆不游於兔

① 《智覺普明國師語録》卷二，《大正藏》第 80 册第 648～649 頁。
② 同上，卷三，《大正藏》第 80 册第 667、670 頁中。
③ 同上，卷四，《大正藏》第 80 册第 683 頁中。
④ 《常光國師語録》卷上，《大正藏》第 81 册第 16、26 頁中。
⑤ 《大通禪師語録》卷三，《大正藏》第 81 册第 65 頁中。

徑。士云："適來莫怪相觸忤。"恰似翻款。川又不答，多添少減。士喝云："者無禮漢，待我對明眼一舉似。"云相送不辭山路遠。川放下茶籃便回，斬釘截鐵。若會得問話時節，便見火中生蓮花。則川作家寸釘入木，驗人端的處下口便知音？吾大檀越金紫光禄大夫繼龐公蹈外護，祖門久仰先師風觸①。

以龐居士爲護法人物贊道璨居士。又如雪江宗深（1408～1486），其《龍安寺殿七周忌升座》舉龐居士"空諸所有"偈說："龐居士當初不啻一口吸盡西江水，抑亦以斷貫索縛殺江西八十四人抛擲三千里外，到末後與麼攙泥帶水。山僧今日述一偈以撥轉居士玄樞去：緑樹陰濃夏日長，樓臺倒影入池塘。水晶簾動微風起，滿架薔薇一院香。"認爲龐居士是馬祖門下最杰出者。《龍安寺殿一周忌拈香》："與麼時節，龐居士吸盡西江水未容獨步。"② 雪江宗深門下四位高徒景川宗隆、悟溪宗頓、特芳禪杰、東陽英朝在這些儀式上提及龐居士者很多，如景川宗隆（1425～1500）《爲景栗居士忌日上堂》，舉龐居士嘗游講肆，隨喜《金剛經》則，宗隆云："願成則不然，求真作甚麽？要會麽？十洲春盡花凋殘，珊瑚樹林日杲杲。"《恕翁宗忠居士下火》："良哉！先佛因緣到這裏，不屑龐居士參大寂，却笑陸大夫見南泉。"③ 悟溪宗頓《心源常公禪定門三十三年忌》贊故越州太守大功宗輔大居士："可謂南岳下之龐蘊、百丈下之裴休矣。"④ 《瑞龍寺殿左

① 《徹翁和尚語録》卷下，《大正藏》第81册第264頁。
② 《雪江和尚語録》，《大正藏》第81册第276、278頁下。
③ 《景川和尚語録》卷下，《大正藏》第81册第303、310頁下。
④ 《虎穴録》卷上，《大正藏》第81册第323頁上中。

京兆國文安公大禪定門掩土》贊文安公："超然體裁，不壓涪翁參晦堂親省發。卓爾行李，何慕龐老見馬祖絶疑猜?"其《方外紹通禪定門下火》、《仁叟道義禪定門下火》、《正進居士下火》、《義叟宗信居士下火》[1] 均以龐居士比之。又如東陽英朝《前賀州太守昌巖宗久禪定門下火》贊昌巖宗久："元來猛烈丈夫氣，直下承當話祖禪。五十餘年半炊夢，通宵一路剎三千。新物故親見米山祖，遠景老龐賢。"[2] 特芳禪杰（1419～1506）《龍安寺殿十三年忌升座》舉龐居士訪大梅公案，頌云："大梅梅子鐵團圞，龐老機前下口難。百雜碎兮百雜碎，和風搭在玉欄干。"[3]

此外，大休宗林《心源宗清禪定門二十五年忌香語》贊云："起於南陽廬者，孔明卧龍奮迅。吸以西江水底，龐老丹鳳翱翔。不翅進出師表，直得登選佛場。"還有《東漸寺殿光翁亘公大禪定門七年忌拈香語》、《石雲庵主太玄宗白居士下火》、《義峰宗卓禪定門下火》、《德叟全勝禪定門下火》、《顯德院文伯佑豐法印掩土》、《東升宗旭禪定門掩土》[4]、《心源宗徹居士下火》、《前豐州太守和智氏太成宗功居士下火》、《芳園妙椿信女下火》[5] 均以龐居士贊之。

（2）靈照與龐婆亦是日本禪林中女性信徒的楷模，禪師們常以她們爲比，如景川宗隆《春林宗育禪定尼五七日忌拈香》："春林宗育禪定尼，貞良志節，謹潔精神。玉鏡臺前説無生話，則下

① 《虎穴録》卷下，《大正藏》第 81 册第 333、336、337、339 頁。
② 《少林無孔笛》卷之四，《大正藏》第 81 册第 388 頁中。
③ 《西源特芳和尚語録》卷一，《大正藏》第 81 册第 485 頁下。
④ 《見桃録》卷之三，《大正藏》第 81 册第 452、448、456、458、460、462 頁。
⑤ 同上，卷之四，《大正藏》第 81 册第 468、475 頁。

視先坐亡於龐老之床榻靈照女子。紫羅帳裏投向上機，則不屑呈書偈於徑塢之法席秦國夫人。"《慶屋宗喜信女下火》："夫惟慶屋宗喜信女，襟懷温順，志節貞良，無嫌五障。綺羅叢裏真净界，不必三從，錦綉幃中解脱場。到這裏，冷笑靈照女上龐老床猶遲鈍，下視秦國太受罵天記已郎當。"① 悟溪宗頓《妙佑禪尼下火》："歸佛乘則受菩薩戒而清净，仰宗旨則結般若緣以契當。不羡尼無盡辯才無礙，寧學靈照女日午坐亡。經卷念珠非他物，椒房碧閨真道場。所以不生不滅不斷不常，不可思議不可稱量。"② 東陽英朝《大用宗機禪定尼下火》："切以諳得新婦子禪，契當河陽舊話。頻呼小玉手段，撥轉檀郎機關。也奇怪忽趁午景於靈照，可惜許輕抛夙緣於勝鬘。"③ 大休宗林《芳室妙熏禪定尼七周忌香語》："夫惟蟠桃結實，紫蘭茁芽。雖感蘇内翰間富貴，不奈靈照女無賴查。"《榮中常盛信女下火》："汲洞水流，黑漆桶裏盛墨汁。奪林際境，琉璃階上布赤沙。打無生話欺靈照女，具活手段笑慈明婆。奇哉！奇哉！"④ 《普濟和尚語録》卷下《下火文》："舉一明三機用活，幻人面目本虚玄。驚回八十餘年夢，心月孤圓空劫前。不慕靈照捷，不學鐵磨禪。末後全提如何指陳，烈焰heap開一朵蓮。"⑤

以龐居士之妻龐婆爲比者，大休宗林《春芳妙榮信女下火》："真如自性，溷之不濁，澄之不清。倩女離魂那個真底，龐婆團

① 《景川和尚語録》卷下，《大正藏》第 81 册第 307、309 頁。
② 《虎穴録》卷下，《大正藏》第 81 册第 337 頁中。
③ 《少林無孔笛》卷之四，《大正藏》第 81 册第 392 頁上。
④ 《見桃録》卷之三，《大正藏》第 81 册第 450、460 頁上。
⑤ 《大正藏》第 82 册第 520 頁上。

欒共説無生。"[1] 特芳禪杰《子春禪榮信女下火》："格外風致女中丈夫，侍毘耶城時天華滿路，稱龐婆子處家財盈衢。"[2] 禪師們以龐婆贊信女們"真如自性，溷之不濁，澄之不清"，"格外風致女中丈夫"，則龐婆亦具這些特點。

可見龐居士及其一家在日本僧、俗中影響是很大的。

（四）贊龐居士及其公案

日本禪師亦有專咏龐居士及其公案者，如春屋妙葩《佛祖贊·龐居士》："喪盡生涯赤骨窮，搬柴運水是神通。男兒自有娘生口，要見西江一吸空。龐婆龐女又龐翁，話説無生火宅中。門外三車非我道，鉢花春入鐵叉叢。活計沉湘幾萬錢，心空登第選場禪。江南探得水筋骨，却向湘南打鐵船。"將龐居士一生之重大事件和有名詩偈均咏及了，"搬柴"句用龐居士"日用事無别"，"西江句"用龐居士參馬祖事，"龐婆"兩句用"三人難易"公案，"活計"句用龐居士沉寶事，"心空"用"十方同聚會"偈，"江南"句用龐居士問馬祖"水無筋骨"公案，"却向"句用龐居士"護生須是殺"偈，可知其對龐居士公案及詩非常熟悉和重視。且把咏龐居士放在《佛祖贊》中，無疑也是將龐居士視爲佛祖一樣之人物。又有《龐居士參馬祖一口吸盡西江水》："不與萬法爲侶物，物也見主眼卓竪。利劍斬空萬象鳴，發機須是千鈞弩。"[3] 又如悟溪宗頓《龐居士勘大梅》云："相逢拳踢互相摩，誰道龐翁輸一籌。梅子嘗來緣何事，大家把手上高樓。"[4] 一絲

---

① 《見桃録》卷之四，《大正藏》第81册第475頁上。
② 《西源特芳和尚語録》卷二，《大正藏》第81册第494頁下。
③ 《智覺普明國師語録》卷五，《大正藏》第80册第686、690頁中。
④ 《虎穴録》卷上，《大正藏》第81册第322頁上。

文守《頌古》有多首詩咏龐居士之公案，《龐居士云心空及第歸》："選佛場中憶郤詵，鼻根通處桂花新。黠兒悉是遭拖白，鈍榜狀元能幾人。"《龐居士云但願空諸所有切勿實諸所無》："昨夜波瀾徹底枯，泥牛吸盡洞庭湖。釣魚船上轉頭見，北斗南星位不殊。"①

亦有專咏靈照者，如一絲文守《靈照女》："循規守矩策功勛，心匠工夫已十分。大巧若知同大拙，不妨空手運風斤。十字街中賣笊籬，潑家活計與人知。腕頭若具打爺力，未必甘爲短販兒。"②

龐居士與靈照也是日本繪畫常用題材之一，悟溪宗頓《齋藤氏畫景龐居士，寄紙再三見需一偈，不能拒而書以與之》云："莫怪新題兩度辭，此心只許木人知。君看八萬四千偈，總是爲蛇添足來。"③ 大休宗林《像贊·靈照女》："不塗紅粉面如花，有漏笊籬無賴查。龐老賺過兒女子，止啼黄葉滿貧家。"④

此外，日本禪師還有大量的評注之作，如無着道忠《五家贊助桀》、《虚堂和尚語録筆耕》、連山交易注《從容庵録》等等，其中有關龐居士之資料尚多。《龐居士語録》在日本有多種版本。現當代研究龐居士的學者也不少，如阿部肇一《龐居士と唐代世相》⑤、《居士龐蘊と唐代社會》⑥、《不變儒形——中國禪宗史に

① 《佛頂國師語録》卷三，《大正藏》第81册第159頁中。
② 同上，第161頁下。
③ 《虎穴録》卷上，《大正藏》第81册第322頁中。
④ 《見桃録》卷之二，《大正藏》第81册第429頁上。
⑤ 《印度學佛教學研究》（14－1）第221～224頁，1965年12月。
⑥ 《駒澤史學》（11、12）第17～27頁，1965年4月。

おける龐居士の影——》[1]，古賀英彦《維摩と龐居士》[2]，石川力山《龐居士詩と龐居士》[3]、《關於宋版〈龐居士語録〉——西明寺〈龐居士語録〉之介紹及其資料價值》[4]，入矢義高《龐居士語録》[5] 等等。

從上面所引的大量資料中可以看到，龐居士在日本禪林與在中國禪林一樣有較高的地位和較大的影響。禪師們不僅自己參龐居士之公案，以龐居士爲榜樣，而且在各種場合如上堂説法、書信往來、贊頌以及下火儀式中號召僧、俗以龐居士爲楷模。龐居士不僅僅是中國居士的代表人物之一，而且也是整個佛學界居士代表人物之一。

---

① 《禪文化研究所紀要》第十二號，1980 年 3 月。
② 《印度學佛教學研究》(27－1) 第 122～123 頁，1978 年 12 月。
③ 《駒澤大學禪研究所年報》2，1991 年 12 月。
④ 《禪文化研究所紀要》第十五號，1988 年 12 月。
⑤ 築摩書房 1985 年。

第七章　龐居士之地位

什麽樣的人纔能稱得上居士呢？許多内典、外典説法不一，宋睦庵善卿編《祖庭事苑》説得較簡捷，標準也最高，其書卷三云："凡具四德，乃稱居士。一、不求官；二、寡欲蕴德；三、居財大富；四、安道自悟。"① 雖然實際上人們并没有按這個標準去衡量居士，但我們認爲越符合這個標準的居士，也就越具代表性。維摩詰、傅大士、龐居士因符合以上標準，故他們在中國佛教史上被當作居士之典範人物，明圓信等在陶明潛《先覺集》基礎上修定而成的《先覺宗乘》一書就以此三大居士爲卷首②。而他們三人又各具特色，從居士的層次上來看：維摩詰是印度之居士典範，號稱"金粟如來"，是與佛同一級的居士。而梁朝傅大士雖爲中國本土之著名居士，但他自稱是彌勒轉世，人們也這樣看待他。彌勒是釋迦補處，是未來之佛，因此，傅大士可以説是菩薩級的居士，與維摩詰都近乎神。龐居士則是現實生活中的人物，雖然後來因人們推重他，稱他"菩薩"、"唐土維摩詰"，

① 《禪宗集成》第 4 册第 2266 頁。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第 3 册。

由人格上升爲神祇，但在實際中，他一直被當作真實人物來看待。從佛教發展的階段來看：維摩詰是小乘佛教向大乘佛教轉化、大乘佛教趨於成熟時期的居士代表，《維摩詰經》是印度早期重要的大乘經典之一，由於具有較高的理論性和抽象性，頗爲佛教界重視。傅大士身置梁朝，由於梁武帝的信仰與提倡，佛教很盛，他是印度佛教逐漸中國化、小乘佛教與大乘佛教混雜時期的居士代表。傅大士因有《心王銘》、《法身頌》等著作而受到後世禪林的推崇。龐居士則是佛教中國化之後，處於純禪時期的純居士。禪宗是地地道道的中國佛教，龐居士是禪宗的居士，可以説是中國佛教的居士。

我們知道，禪宗在中唐得到了空前繁榮，其代表人物便是馬祖道一和石頭希遷，"江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士爲無知也"①，後來禪宗之五宗七派都是沿着馬祖道一和石頭希遷兩系發展的。龐居士雖得法於馬祖道一，但他往來於江西、湖南之間，久參馬祖、石頭二大師，遍訪禪林，行解相應，白衣居士無出其右者。中國禪宗史的第一部燈録《祖堂集》衹爲三位在家信徒列傳，第一位便是龐居士，其他兩位——陸亘大夫、王敬初常侍都非白衣居士；《景德傳燈録》也衹爲七位在家信徒列傳，而稱居士者衹有向居士和龐居士兩位，由此可見作爲一個純粹的居士——龐居士在禪林中的地位、聲譽和影響。在禪師們的頌古中，龐居士與維摩詰、傅大士一樣，被放在與佛祖或祖師并列的地位。與龐居士同時的白居易位高名大，雖亦有較

① 《大宋高僧傳》卷九《唐南岳石頭山希遷傳》，第 209 頁。

深的佛學修養，然“學而不精，行業不純，入念佛門去”① 了，在佛學修養上與龐居士是不能相比的。日本學者忽滑谷快天稱龐居士爲“達磨東來以後，白衣居士中第一人”，并不爲過。清彭際清在《居士傳·發凡》中特别强調了禪、净、教的三位居士，他説：“龐居士之於宗，李長者之於教，劉遺民之於净土，百世之師矣。三公者，各專傳，尊師也。其他立傳者，大都軼邁等倫，難爲匹儷。雖不盡以三公爲繩，亦庶幾近之者也。”在《題居士傳偈》中又説：“良哉東林賢，善權開方便。亦有龐與李，宗教扶雙輪。”② 將龐居士作爲中國禪宗居士的典範。實際上，龐居士對後世的影響不限於禪宗，也不限於佛教界。

龐居士全家信佛，其妻龐婆，女兒靈照，在禪林中亦常被當作女性學佛者的典範。宋寶曇《大光明藏》卷中評龐居士及其一家：“粤自毗耶之有净名，涅槃之有廣額，其間千有餘載，寂寥無聞。至是則如優曇花時一現耳。‘彼上人者，難爲酬對。’愚於龐翁亦云。靈照，則七賢、月上之流，一門而四佛出興，可謂希有也。”③ 佛典中常以優曇花一現喻希有、難得，寶曇亦以此贊龐居士一家爲世間所少有。

龐居士對後世有較大的影響。在禪林中被作爲典範比較早，李遵勖（？～1038）爲臨濟宗先慈照聰（965～1032）禪師撰碑文《先慈照聰禪師塔銘并序》云：“叢林若夫出黄檗之門，略同於裴相；作金粟之士，絶企於龐公。”④ 龐居士的語録被當作公

① 忽滑谷快天《中國禪學思想史》第十二章，上海古籍出版社 1994 年版，第 183 頁。

② 《續藏經》第一輯第二編乙第 22 套第 5 册。

③ 同上，第一輯乙第 10 套第 5 册。

④ 《天聖廣燈録》卷十七，《續藏經》第一輯第二編乙第 8 套第 4 册。

案在禪林中廣泛流傳，成爲禪林重要教科書之一。他不僅在中國，而且在日本、韓國等地禪林中也有很高的地位。可以説，禪宗波及到哪裏，哪裏就有龐居士之影響。

龐居士與王梵志、寒山均爲唐代之著名白話詩人，他留下了詩偈近三百首（今存二百零幾首）。其詩偈同王梵志、寒山詩一樣，不僅充滿了强烈的救世情懷，而且也是很具特色的通俗詩，是研究中國詩史特别是通俗詩史的重要文獻，也是研究唐代俗語和口語的寶貴資料。段曉華、劉松來在《紅土——江西禪宗文化研究》中談到江西禪宗與江西文學時説："江西文士與禪宗結緣由來已久。大致從中唐時期開始，伴隨着禪宗各派在江西的相繼興起，文士與禪師交往的事迹就不斷地出現在禪宗燈史中。其中較著名的有龐藴、裴休和白居易。"① 龐居士在禪文學史上也是占有一席之地的。

作爲大乘佛學特别是居士佛學的重要著作，《維摩詰經》宣揚出世間而不離世間的思想，被熱衷於現世的中國知識階層所喜愛，龐居士也不例外，《景德傳燈録》卷八記石頭問龐居士曰："子以緇耶？素耶？"居士曰："願從所慕。"遂不剔染，即説願如他敬慕的維摩詰那樣做在家居士。但作爲中國佛教的重要居士，龐居士在其《語録》中表現了獨特的居士佛學思想，明顯對維摩詰的居士佛學思想有較大的發展。

在禪林中，人們還稱龐居士爲龐大士、龐老、龐公、老龐，因其修爲境界高，又認爲他是維摩詰的化身，稱其"中土維摩詰"，如《龐居士語録詩頌序》云："世謂居士即毗耶净名，殆其

① 中國社會科學出版社 2000 年版，第 181 頁。

然乎。"① 《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《龐居士傳》亦云："謂禪門龐居士，即毗耶净名矣。"② 陳寅恪《敦煌本〈維摩詰經文殊師利問疾品演義〉跋》云："或謂禪宗語録并元曲中龐居士及其女靈照故事，乃印度哲理化之中國作品，但觀其内容，摹擬過甚，殊有生吞活剥之嫌，實可視爲用中國紡織品裁製之'布拉吉'，東施效顰，終爲識者所笑也。"③ 説龐居士與維摩詰十分相似無疑是對的。的確，龐居士與維摩詰相似之處甚多，如都是一家四口人信佛且修爲都高，維摩詰有妻無垢、子善思、女月上④，龐居士則有妻龐婆、子龐大、女靈照；又如在行迹上，都是不定所居；都辯才無礙，禪林畏憚等等。但陳寅恪説龐居士"東施效顰"則不確。除上所談他們所代表的時代、層次不同外，在思想方面亦有很大的不同，孫昌武《中國文學中的維摩與觀音》就説："唐時的維摩觀念在當時禪門中的一個人物龐蘊——龐居士身上典型地體現了出來。……但維摩詰是'以無量方便饒益衆生'，是'雖處居家，不着三界'；而龐居士在偈中抒寫的是耽於人生日用、不離世俗利益和生活情趣，則體認了'平常心是道'的任運隨緣、安於現世的意思。他的神通妙用在運水搬柴，與維摩詰的燈王賜座、手接大千之類的神通也已完全不同。這個人物具體體現了南宗禪馬祖一派的禪觀，也是唐代文人居士的典型。維摩詰是在現實中求超越，在世俗中求解脱；龐居士則

① 《俗語言研究》創刊號第 131 頁。
② 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 567 頁下。
③ 《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社 1980 年 10 月版，第 185 頁。
④ 《大正藏》第十四册有西晋竺法護譯《佛説大方頂王經》(一名《維摩詰子問經》) 一卷，梁月婆首那譯《大乘頂王經》一卷，隋耆那崛多譯《善思童子經》二卷，均述維摩詰之子善思之事；耆那崛多譯《佛説月上女經》二卷，述維摩詰之女月上之事。

把現實直接視爲超越，認爲世俗就是解脱。他不再把禪視爲‘導以正觀’的神通和玄理并從而追求與之合一，而是回歸到平凡，在穿衣吃飯、揚眉瞬目中見禪機。這樣，禪的教理的内容不僅更單純了，而且更貼近人生了；它的宗教意義則已經很淡薄了，主要表現爲肯定自我、追求身心適意的人生理想。”① 在龐居士看來，現實世界就是理想世界，理想世界要在現實中去求，并不是離開現實世界另有一個理想世界。解脱要在現實生活中求，離開現實生活另無解脱可得。對維摩思想有顯著的發展，絶非衹是“效顰”。且宗教重在證悟，不管他摹仿誰，衹要能達到高的境界，就不是“效顰”。雖然，後世常以維摩詰爲標準不斷神化龐居士，但龐居士所具之中國特色是十分突出的。龐居士對後世的影響遠遠超出了禪宗等宗教意義的範圍，他不衹是佛教意義上的居士，而且也是中國傳統意義上的居士。章太炎在《建立宗教論》中説：“自我觀之，居士、沙門，二者不可廢一。宗教雖超物外，而必期於利益衆生。”② 龐居士淡泊名利、追求真理、關懷衆生的精神受人景仰，其全家修道、團圓和樂之生活亦爲人們羡慕。因而，在中國佛教史、文化史上，龐居士是具有獨特性的人物之一。

---

① 高等教育出版社 1996 年版，第 172～173 頁。
② 《章太炎集》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 50 頁。

下　編

《龐居士語錄》校理

到目前爲止，尚未見有人對《龐居士語録》作全面整理，故下面對之作一校理。語録部分以明崇禎本爲底本，詩偈部分以日本承應二年中野是誰刊本爲底本。

龐居士語錄詩頌序

居士諱蘊字道玄，襄陽人也。父任(一)衡陽太守，寓居城南，建庵脩(二)行於(三)宅西，數年，全家得道，今悟空庵是也。後捨庵下舊宅為寺，今能仁是也。唐貞元間，用船(四)載家珍數萬縻於洞庭湘右，罄溺中流。自是生涯，惟一葉耳。居士有妻及一男一女，市鬻竹器以度朝晡。唐貞元中，禪律大行，祖教相盛，分輝引蔓，觸所皆人(五)。居士乃先參石頭，頓融前境。後見馬祖，復(六)望本心，舉事通玄，無非合道，有玅(七)德之洪辯，合滿字之真詮(八)。其後倫歷(九)諸方，較量至理。元和初，方寓襄陽，栖止巖竇（今鹿門南二十里有居士岩(十)）。時太守于公頔擁旟(十一)廉問(十二)，采謠民間，得居士篇，尤加慕异。乃伺良便，

躬就謁之，一面周旋，如宿善友。既深契扵情分，亦無間扵往來。居士將入滅，謂女靈照曰："幻化無實，隨汝所緣，可出視日早晚，及午以報。"靈照出户，遽報曰："日已中矣，而有蝕焉，可試暫觀。"居士曰："有之乎?"曰："有之。"居士避席臨窗，靈照乃據榻趺坐，奄然而逝。居士回見，笑曰："吾女鋒捷矣!"乃拾薪營後事。經七日，于公往問安，居士以手藉公之膝，流盼良久，曰："但願空諸所有，慎勿實諸所無，好住!世間皆如影響。"言訖，异香滿室，端躬若思。公亟追呼，已長往矣。風狂大澤，静移天籟之音；月過迷廬，不改金波之色。遺命焚弃江湖，乃備陳儀事，如法荼毘，旋遣使人報諸妻子。妻聞之，曰："這愚痴女與無知老漢不報而去，是可忍也?"因往告子，見斸畬，曰："龐公與靈照去也!"子釋鋤，應之曰："嗄。"良久，亦立而亡去。母曰："愚子痴一何甚也!"亦以焚化。衆皆奇之。未幾，其妻乃徧詣鄉閭，告別歸隱。自後，沉迹敻然，莫有知其所歸者。居士尋常曰："有男不昏，有女不嫁，大家團圞(十三)頭，共説無生話。"其餘玄談道頌流傳人間，頗多散逸。今姑以所聞成編，釐為二卷，永示將來，庶警後學。世謂居士即毗耶净名，殆其然乎。　　無名子序

按：此序底本爲行楷，共三頁半紙，每頁24列。末有"板藏黄檗藏經閣"一列題記。與西明寺本相較，有多處差异，异體字尤多。

（一）任：西明寺本作"仕"。

（二）脩：西明寺本作"修"。

（三）扵：西明寺本各處均作"於"。

（四）船：西明寺本作“舩”。

（五）人：底本作“入”，西明寺本作“人”爲是，據改。

（六）復：西明寺本作“複”。

（七）玅：西明寺本作“妙”。

（八）滿字：《出三藏記集》卷一《胡漢譯經音義同异記》第四：“梵書製文有半字滿字。所以名半字者，義未具足，故字體半偏，猶漢文月字虧其傍也；所以名滿字者，理既究竟，故字體圓滿，猶漢文日字盈其形也。故半字惡義以譬煩惱，滿字善義以譬常住。又半字爲體，如漢文言字，滿字爲體，如漢文諸字，以者配言方成諸字，諸字兩合即滿之例也。言字單立即半之類也，半字雖單爲字根本，緣有半字得成滿字，譬凡夫始於無明得成常住，故因字製義以譬涅槃，梵文義奥皆此類也。”① 佛教多以滿字喻大乘，半字喻小乘。

（九）歴：西明寺本作“歷”。

（十）岩：西明寺本作“嵓”。

（十一）旟：西明寺本無。

（十二）廉問：察問。《史記·秦始皇本紀》：“諸生在咸陽者，吾使人廉問，或爲訞言，以亂黔首。”《漢書·高帝紀》：“且廉問有不如吾詔者，以重論之。”

（十三）圞：西明寺本作“欒”。

① 中華書局 1995 年版。

龐居士語録卷上

節度使　于頔　編集

優婆塞　世燈　重梓

按：卷上全爲語録。龐居士以公案（以後我們或稱語録或稱公案）馳名禪林，下面我們以明崇禎本爲底本將其公案全部録出，參西明寺本及燈録、燈史、歷代禪師語録等禪籍，對之加以校理。我們主要從以下幾個方面着手：第一，適當列舉公案在字句上的差异（凡不涉及公案理解者暫不録），以明公案文本上的變化；第二，摘録歷代對各則公案的代（代公案中人物答語）、别（另加一句别有含義之語）、拈（采用散文體解釋公案）、頌（用韵文對公案進行贊譽性解釋。有時將四者統稱頌，未加區分，在順序上往往因行文之便，未嚴格按時代排列）等，以明龐居士公案的流傳和影響之大概；第三，或出公案之典、或注公案之字詞、或引禪林中類似之公案、或簡評、或引其他學者的評論，以期加深對公案的理解。

有幾種情况，我們也作一些説明：其一，爲引述之便，將公案統一編號。其二，我們雖然認爲龐居士參馬祖在先，參石頭在後，但各本《龐居士語録》已習慣將石頭放在前面，而且對理解也没有太大的影響，我們也就遵循之。其三，凡崇禎本未收之公案，我們從其他文獻中摘録出來，放在相應禪師公案之後，以“※”符號標明，并統一編號。其四，爲使所引資料更簡潔，禪師上堂或評唱等所舉公案原文，我們多省略，用“舉此”或“舉

此則"説明之。其五，對以下三書：宋宗永集（1133 年重刻）、元清茂（1320 年）續集《宗門統要續集》二十二卷，南宋法應（1175 年）集、元代普會（1318）續集《禪宗頌古聯珠通集》四十卷，宋代僧祖慶重編《拈八方珠玉集》三卷（1257 年刊行），我們原則上分正、續按時代順序參引，亦有因引文之便而未循此例者。其六，爲減少繁雜，所引資料，我們重元以前之本土文獻及歷代禪師語録，故如元智境、道泰等編《禪林類聚》二十卷，清費隱通容（1653 年）編《五燈嚴統》二十五卷，清白巖净符編《宗門拈古彙集》四十五卷（1664 刊行）等文獻中之資料多未引；高麗慧諶、真訓等編《禪門拈頌集》三十卷，雖成書早，但引之甚少；日本禪師或入日禪師語録中之資料亦少引用。

1. 襄州居士龐蘊，字道玄，衡州衡陽縣人也。世本儒業，少悟塵勞，志求真諦。唐貞元初謁石頭禪師，乃問："不與萬法為侶者是甚麽人?"頭以手掩其口，豁然有省。

西明寺本第 1 則作"居士豁然大悟"①。《祖堂集》未記龐居士與石頭之因緣。《景德傳燈録》未記此則問答，卷八《襄州居士龐蘊》祇説"唐貞元初謁石頭和尚，忘言會旨"②。南宋悟明《聯燈會要》卷五《襄州龐蘊居士》作"士於此有省"③。《五燈

① 《俗語言研究》（創刊號）第 132 頁上。禪籍俗語言研究會 1993 年 12 月影印日本西明寺本《龐居士語録》。以下引西明寺本均祇注《俗語言研究》（創刊號）之頁碼。

② 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 567 頁，上海古籍出版社 1994 年版。以下引《景德傳燈録》龐居士本傳均出此。凡文字小异而不涉及對語録之理解者不録，所引其他文獻亦準此。

③ 《續藏經》第一輯第二編乙第 9 套第 3 册。

會元》卷三《龐藴居士》同此則[1]。

2. 一日，石頭問曰："子見老僧以來，日用事作麽生?"士曰："若問日用事，即無開口處。"頭曰："知子恁麽，方始問子。"士乃呈偈曰："日用事無别，唯吾自偶諧。頭頭非取捨，處處没張乖。朱紫誰為號，丘山絶點埃。神通并妙用，運水與搬柴。"頭然之。曰："子以緇耶? 素耶?"士曰："願從所慕。"遂不剃染。

西明寺本第2則作"居士遂呈頌，具陳日用事"云云[2]。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《龐藴居士》録[3]。悟明《聯燈會要》卷五《襄州龐藴居士》共録龐居士之機鋒十五則，將龐居士問石頭"不與萬法爲侶"列爲第一，問馬祖爲第二，此則録爲第三[4]，其順序是也。蓋其他燈録及《龐居士語録》均按禪師而歸類，多不能見其先後。此則在禪林中影響甚大，另篇再談。

"日用"一詞典出《周易》[5]。禪林中常用之，如《景德傳燈録》卷三十《魏府華嚴長老示衆》："佛法事在日用處，在爾行住坐卧處吃茶吃飯處言語相問處。所作所爲舉心動念又却不是也，會麽。若會得即今無礙自在真人。"[6] 但禪宗自龐居士此公案流

---

① 中華書局1997年版，上册第186頁。以下引《五燈會元》龐居士本傳均出此。

② 第132頁上。

③ 中華書局1997年版，上册第186頁。

④ 《續藏經》第一輯第二編乙第9套第3册。

⑤ 《十三經注疏》，中華書局1980年版，上册第78頁。

⑥ 《佛藏要籍選刊》第13册第770頁中。

行於世之後，禪師和文人在用此詞時，又多與龐居士此偈有關，如黄庭堅《代書寄翠巖新禪師》詩："山谷青石牛，自負萬鈞重。八風吹得行，處處是日用。"任淵注即以"日用"典出《傳燈録·龐居士傳》[①]。偶諧，《維摩詰經·方便品》作"一切治生諧偶，雖獲俗利，不以喜悦"[②]，龐居士爲押韵之需要而作顛倒。日本學者古賀英彦《維摩與龐居士》對此詞語源作了廣泛引徵：《維摩義記》釋此詞"少集多慶名作諧偶"，《維摩經略疏》釋云"稱意爲諧，獲利爲偶"。在中國其他文獻中的用例，如《易林》"三聖相輔，鳥獸喜舞。安樂富有，三人偕偶"，"馬服長股，宜行善市，蒙佑諧偶，獲利五倍"。《論衡》卷十九《驗符篇》"龍見往世不雙，維夏盛時二龍在庭，今龍雙出，應夏之數，治諧偶也"[③]。

3. 居士後之江西參馬祖大師，問曰："不與萬法為侶者是什麽人?"祖曰："待汝一口吸盡西江水，即向汝道。"士於言下頓領玄旨，遂呈偈，有"心空及第"之句，乃留駐參承二載。有偈曰："有男不婚，有女不嫁，大家團圞頭，共説無生話。"

西明寺本第3則作"居士後之江南"，在"及第之句"後有"自是諸方莫可御矣"之評[④]。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《龐藴居士》評"自爾機辯迅捷，諸方向之"[⑤]。《祖堂集》

① 宋任淵注《山谷内集詩注》卷二十，《四庫全書》(1114－230)。
② 《佛藏要籍選刊》第5册第777頁上，上海古籍出版社1994年版。
③ 《印度學佛教學研究》(27—1) 第122～123頁，1978年12月。
④ 第132頁上。
⑤ 中華書局1997年版，上册第186頁。

卷十五《龐居士》記此則較詳："居士便大悟，便去庫頭借筆硯，造偈云：'十方同一會，各各學無爲。此是選佛處，心空及第歸。'"①

此則可謂是龐居士在禪林中之成名公案，引用較早。趙州從諗《趙州真際語録之餘》有："問：'不與萬法爲侶者是什麽人?'師云：'今日無錢與長官。'"② 之後，法演上堂舉此，云："爲復是同是別? 同則神出鬼没，別則醉後添杯，畢竟如何? 待你念得熟，向你道。"③《嘉泰普燈録》卷二十七《頌古》有《蔣山佛慧泉禪師三首》頌龐居士"此是選佛場，心空及第歸"云："幞頭塵土靴襴破，選佛場中無兩個。若道心空及第歸，頂上一椎難放過。"又有《徑山大慧普覺杲禪師十首》之《一口吸西江》云："一口吸盡西江水，甲乙丙丁庚戊已。咄咄咄！囉囉哩!"以及《薦福退庵休禪師四首》之《一口吸盡西江水》云："浄躶躶，赤灑灑，没可把。喏，可知禮也。"④

宋曹洞宗禪師義青（1032～1083）《頌古百則》第十八則選龐居士與馬祖"不與萬法爲侶"公案，題爲"吸盡西江"。其頌云："父母曠來別，得奉當竭力。木人半夜言，莫使外人識。"元林泉老人從倫（1223～1281）在《空谷集》卷一中對此則的評唱，我們摘録兩段，其"示衆"云："指空畫空，敢道卒難對副。依實據實，且恁胡亂安排。覿面相謾，就裏慈悲太甚。還有冷眼傍觀，窺破者麽?"其評唱云："居士問處，將無做有，要辨形

① 上海古籍出版社 1994 年版，第 295 頁下。
② 《古尊宿語録》卷十四，上海古籍出版社 1995 年版，第 152 頁上。
③ 《法演禪師語録》卷中，《大正藏》第 47 册第 657 頁上。
④ 《續藏經》第一輯第二編乙第 10 套第 2 册。

容。大師答處，雖塞辭源，潛通意脉。方通道，明中雖不遺涓滴，暗裏洪波浪接天。男婚女嫁則且置，只如堂中二親還曾奉重也無?"①

《禪宗頌古聯珠通集》卷十四録有此則，有頌 24 首，今摘録 20 首：

保寧勇：風吹日炙露尸骸，泣問仙人覓地埋。忍俊不禁多口老，陰陽無處可安排。

佛鑒勤：一口吸盡西江水，道頭便合自知尾。可憐龐老馬大師，相逢對面千萬里。

文殊道：一口吸盡西江水，大師也是不得已。偶被龐公借問來，盡力道得只如此。

石門易：借問乾坤獨步人，全提分付太言睹。西江吸盡無涓滴，誰解喉門鎖要津。

寶峰照：一口吸盡西江水，鷓鴣啼在深花裏。自有知音笑點頭，其來不入聾人耳。

高庵悟：一口吸盡西江水，嶺上桃華香馩鼻。枝枝葉葉盡含春，也是因我得禮你。

鼓山珪：大海波濤闊，小人方寸深。海枯終見底，人死不知心。

楚安方：一口吸盡西江，通身不隱藏。聖凡不到處，頂上放祥光。

圓悟勤：一口吸盡西江，栗棘埊殺老龐。當陽若也吞得，管

① 《林泉老人評唱投子青和尚頌古空古集》，《禪宗集成》10 册 6704 頁。

取海内無雙。

白楊順：一口吸盡西江水，涓滴不留洪浪起。駒兒自是不尋常，嘶風弄影斜陽裏。

尼無着總：一口吸盡西江，馬駒踏殺老龐。不用燒錢引鬼，自然安怗家邦。

典牛游：吸盡西江，今古無雙。及第歸也，本身姓龐。

水庵一：龐公孰謂問頭親，馬祖言猶泥齒唇。吸盡西江禁不住，險崖句裏笑翻身。

大禪明：一口吸盡西江水，碓觜生花猶未已。葉葉枝枝垂雨露，須彌藏在針鋒裏。

松源岳：一口吸盡西江水，龐老不曾明自己。爛醉如泥膽似天，鞏縣茶瓶三只觜。

簡堂機：密咀哩狐，密咀哩智，開口動舌，是甚滋味，囝你莫凝。

密庵杰：西江一吸了無餘，突出堂堂大丈夫。盡道世間鬍鬚赤，誰知更有赤鬚鬍。

幻堂仁：秤錘搦出油，閑言長語休。腰纏十萬貫，騎鶴上揚州。

普庵玉：一口吸盡西江水，千手大悲提不起。碓觜生花春晝長，狸奴白牯皆歡喜。

枯禪鏡：一着高一着，一步闊一步。馬駒踏殺人，住住住住住①。

① 《禪宗集成》第7册第4282～4283頁。

“一口吸盡西江水”成爲了禪門最爲流行的話頭之一。宋代寶曇（1129～1197）《大光明藏》卷中《襄州龐蘊居士》評云：“居士見石頭，固已氣分相投矣。却將石頭處所得氣分，併爲一問以問馬師，不消馬師謦欬一聲，當下冰消瓦解。自此，父子夫婦窮亦快活也。”① 此則在禪林中被舉、頌、拈、評者不可枚舉，另篇再論。

《虚堂和尚語録》卷二有一段舉此則公案的有趣問答，日本無著道忠有注（選録）：

上堂，僧問：“馬祖因龐居士問：‘不與萬法為侶者，是甚麼人？’（逸堂曰：不與萬法為侶者，不被萬法轉却也。忠曰：超脱中被萬法繫縛也。）此意如何？”師云：“乞兒弄飯椀。”（忠曰：抑下居士也，以不與萬法為侶底為極則，如乞兒弄飯椀為重寶也。）僧云：“只如馬大師道‘待汝一口吸盡西江水，却向汝道’聻？”師云：“劈腹剜心。”（忠曰：盡情吐露。逸堂曰：馬祖大機大用，惡辣手段。）僧云：“且道，龐老子興此一問，是會了問，不會了問？”師云：“會了問。”僧云：“既是會了問，何必悟去？”師云：“不悟，争得會？”僧云：“人天衆前豈無方便？”師云：“踏泥漢。”②

4. 士一日又問祖曰：“不昧本來人，請師高着眼。”祖直下覷。士曰：“一等没弦琴，惟師彈得妙。”師直上覷，士禮拜，祖

① 《續藏經》第一輯第二編乙第10套第5册。
② 《大正藏》第47册第1000頁下。又，《虚堂録犁耕附索引》，禪文化研究所1990年第274頁。

歸方丈，士隨後，曰："適來弄巧成拙。"

西明寺本第50則作"不取本來人"。附有徑山大慧禪師《正法眼藏》："妙喜曰：馬師覷上覷下即不無，争奈昧却本來人。居士雖然禮拜，渾侖吞個棗。馬祖歸方丈，士隨後入云'弄巧成拙'，救得一半。"① 《五燈會元》卷三《馬祖道一禪師》同②。

按各本《龐居士語録》以禪師歸類的體例，西明寺本不將此則放到馬祖之下，而放在《龐居士語録》之最後，并且附有妙喜之評論，當是補刻或抄寫者補録的。又，此則原文共書四列，第三列作"覷士乃作禮馬歸方丈士隨後入曰弄巧成祖"，在"馬"字下有一小"○"標記，當是抄寫者在抄寫時發現有脱字的記號，爲書面之美觀，將脱字放到當列之最後，而不再作符號，如此列最後之"祖"字。這種情況在此本中尚有多處，所補或一字或多字。有些補字，在當列没有任何記號，則須從文義去判斷。又，此本中"不取本來人"之"取"字，當誤。各本均作"昧"。雖是一字之別，但整個公案之義便因之而大異。如禪林廣傳的"百丈野狐"公案，百丈"師每上堂，有一老人隨衆聽法。一日衆退，唯老人不去。師問：'汝是何人？'老人曰：'某非人也。於過去迦葉佛時，曾住此山，因學人問：大修行人還落因果也無？某對云：不落因果。遂五百生墮野狐身，今請和尚代一轉語，貴脱野狐身。'師曰：'汝問。'老人曰：'大修行人還落因果也無？'師曰'不昧因果。'老人於言下大悟，作禮曰：'某已脱

① 第138頁。
② 中華書局1997年版，上册第129頁。

野狐身。'"① 可見，一字之差，關係甚大。此則附有妙喜的評論，則應是從大慧《正法眼藏》録出，而《正法眼藏》卷四大慧引此公案作"不昧本來人"②，此本作"取"，當是傳刻或抄寫之誤。

燈録中記此則較早，李遵勗《天聖廣燈録》卷八《江州馬祖道一大寂禪師》作"昧"③。惟白《建中靖國續燈録》卷二十八《拈古門》記江寧府保寧仁勇禪師舉此則公案亦作"昧"，惟"上覰"、"下覰"與此則异，後頌云："浩浩擎天戴岳來，撐天拄地勢崔嵬。徒教弄巧翻成拙，撒手前行更不同。"④ 後之引用者亦多作"昧"，如《龍門佛眼語録》舉此則作"昧"，并云："大衆，若不是馬大師，被他一問，百雜碎。諸人喚什麼作本來人？若無本來人，作麼生眼見色，耳聞聲，種種施爲運轉，諸人還見本來人麼？如今盡道本來人無形無相，不曾着衣吃飯，不生不死。如此會得，争合本來人？要知麼，諸人總是本來人，一般生死變化煩惱無明，又如何消遣，聽取一頌：'與君偕行今日路，如君共看本來人。同名同姓同形段，無死無生無色塵。'畢竟如何切忌喚作本來人。"⑤ 雲峰文悦《雲峰悦語録》舉此則，文悦云："且道賓家弄巧成拙，主家弄巧成拙？還有人揀得出麼？若揀得出，三十棒一棒也較不得。若揀不出，來年更有新條在，惱亂春風卒未休。"⑥ 又，琅琊慧覺舉此則，慧覺拈云："一夜作竊，不覺天

① 《五燈會元》卷三《百丈懷海禪師》，中華書局 1997 年版，第 132 頁。
② 《禪宗集成》第 11 册第 7248 頁。
③ 《續藏經》第一輯第二編乙第 8 套第 4 册。
④ 同上，第 9 套第 1 册。
⑤ 《古尊宿語録》卷二十八，上海古籍出版社 1995 年版，第 326 頁上。
⑥ 同上，卷四十一，上海古籍出版社 1995 年版，第 486 頁下。

曉。"① 其他禪師上堂舉此則還多，如：

《圓悟佛果禪師語録》卷一：進云："一種没弦琴，唯師彈得妙。"師云："山僧亦不承當。"②

《圓悟佛果禪師語録》卷四：上堂，僧問："進云："龐居士道不昧本來人，請師高着眼。馬大師因什麽直下覷?"師云："頂門上有。"進云："居士道，一種没弦琴，唯師彈得妙，馬大師直上覷，未審意旨如何?"師云："暗裏能抽骨。"進云："直上覷的是? 直下覷的是?"師云："莫謗馬大師。"進云："争奈龍袖拂開全體現，象王行處絶狐踪。"師云："有龐居士證明。"師乃云："真妄窠窟，生死根株，論其汗漫則千差，搉其趣向則一致。起唯法起，滅唯法滅，起滅全真，了無二致。所以道三界唯心，萬法唯識。離心之外，無别識境。"③

《大慧普覺禪師語録》卷七："龐公不昧本來身，大似飛龍成跛鱉。爾諸人瞥不瞥，靈利漢須看時節。五九盡處又逢春，衲僧腦後三斤鐵。"④

《大慧普覺禪師語録》卷八：師云："且道是馬大師弄巧成拙，龐居士弄巧成拙? 還有緇素得出者麽? 若緇素不出，癩馬繫古樁。直饒緇素得出，也是蝦蟆口裏一粒椒。"⑤

《虚堂和尚語録》卷八：中夏上堂，舉此則，拈云："是誰弄巧成拙? 若是馬師弄巧成拙也，上半夏已過。若是居士弄巧成

① 《古尊宿語録》卷四十六《琅琊覺語録》，第580頁下。
② 《大正藏》第47册第717頁下。
③ 同上，第730頁下。
④ 同上，第841頁上。
⑤ 同上，第845頁中。

拙，猶有四十五日在。定當得出，免爾聽參。"①

《率庵梵琮禪師語録·頌古》："怪雨狂風勢欲傾，陰垂六合見雲騰。一條瀑布巖前落，界破青山千萬層。"②

《物初大觀禪師語録》：上堂舉此則，師云："高者下之，窪者隆之，挨肩不同步，携手隔雲泥。"③

《了庵清欲禪師語録》卷五《頌古·龐居士問馬祖不昧》："當陽不昧本來身，直上何如直下親。一曲無弦彈得妙，只今誰是賞音人。"④

《了堂惟一禪師語録》卷一：上堂舉此則，師云："馬大師當時見居士作禮好劈脊便棒，非唯剿絶龐公，亦使天下衲僧亡鋒結舌。"⑤

《呆庵普莊禪師語録》卷四：舉此則，拈云："我要問老居士，唤甚麼作本來人，作麼生是没弦琴。"拈拄杖。"不是放過馬大師，只是不欲説破。"卓拄杖⑥。

《楚石梵琦禪師語録》卷十：舉此則，師云："馬大師彈得没弦琴，調高千古；龐居士和得無譜曲，響徹九霄。溪邊石女暗嗟吁，海底泥牛亂奔走。雖然如是，也未契本來身在，不見道蝦蟆口裏一粒椒。"⑦

卷十一：舉此則，師云："説什麼救得一半，三十年後，换

① 《大正藏》第47册第1047頁下。《虚堂録犁耕附索引》第1004頁。
② 《禪宗集成》第15册第10266頁。
③ 同上，第15册第10327頁。
④ 同上，第19册第12814頁上。
⑤ 同上，第13024頁下。
⑥ 同上，第13115頁上。
⑦ 同上，第13319頁下。

手椎胸去在。"①

《無异元來禪師廣録》卷十一《頌古·龐居士問馬祖不昧》："山爲圖畫水爲琴，誰解其中發妙音。個是馬師彈得出，宫商清慘痛難禁。"②

"本來人"，禪林中多用之，或作"本來面目"、"本來身"，如契嵩本《壇經·行由》："惠能云：'汝既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝説。'明良久，惠能云：'不思善，不思惡，正與麽時，那個是明上座本來面目。'惠明言下大悟。"③

5. 士一日又問祖曰："如水無筋骨，能勝萬斛舟，此理如何?"祖曰："這裏無水亦無舟，説什麽筋骨?"

西明寺本第4則末有"續添，語在傳燈録"之注④，此則或是宋時重編添上的。《景德傳燈録》卷六《江西道一傳》録有此，《五燈會元》卷三《馬祖道一禪師》同⑤。

此則在龐居士時代已在禪林中流傳，如南泉《南泉普願語要》：師曰："遮漢，向你道不會，誰論善知識，莫巧黠。看他江西老宿在日，有一學士來問'如水無筋骨，能勝萬斛舟，此理如何?'老宿云：'遮裏無水亦無舟，論什麽筋骨?'他學士便休去，可不省力?所以數數向道，佛不會道，我自修行，用知作麽?"⑥

---

① 《禪宗集成》第19册第13327～13328頁。
② 同上，第21册第14367頁上。
③ 《佛藏要籍選刊》第11册第185頁中。
④ 第132頁上。
⑤ 中華書局1997年版，上册第129頁。
⑥ 《古尊宿語録》卷十二，上海古籍出版社1995年版，第123頁上。

6. 居士到藥山禪師，山問曰："一乘中還着得這個事麽?"士曰："某甲秖管日求升合，不知還着得麽?"山曰："道居士不見石頭得麽?"士曰："拈一放一，未為好手。"山曰："老僧住持事繁。"士珎重便出。山曰："拈一放一，的是好手。"士曰："好個一乘問宗，今日失却也。"山曰："是，是!"

西明寺本第 5 則[①]，《宗門統要續集》卷八[②]、《五燈會元》卷五《藥山惟儼禪師》[③] 記有此則對話。

《拈八方珠玉集》卷上："藥山問居士云：'三乘中，還着得這個事麽?'士云：'只管日求升合延時，不知還着得麽?'……山不語。"與此段稍异，録頌三則：

佛鑒拈云：時人只知龐老藥山河裏行船，岸上走馬。殊不知，移花兼蝶至，買石得雲饒。雖然如是，瞌睡醒始得。

正覺云：藥山垂手傷慈，居士藏身弄影。只為交深言遠，始終拈放自由。子細點檢將來，藥山不合放過。放過什麽? 多口老翁，慣得其便。

佛海云：居士日求升合，藥山住持事繁，大似錦包特石，綿裹利刀。好手手中，要誇好手。不知一乘問宗，和個事失却[④]。

好手：高手，專家，行家，禪林中常以此稱禪學修養高者。

---

① 第 132 頁。
② 《明嘉興大藏經》第 37 册第 488 頁中。
③ 中華書局 1997 年版，上册第 257 頁。
④ 《禪宗集成》第 13 册第 8391～8392 頁。

龐居士被稱爲“多口老翁”，蓋因其機鋒迅捷，禪林畏憚之。

7. 居士因辭藥山，山命十禪客相送，至門首，士乃指空中雪曰：“好雪！片片不落别處。”有全禪客曰：“落在甚處？”士遂與一掌。全曰：“也不得草草。”士曰：“恁麼稱禪客，閻羅老子未放你在。”全曰：“居士作麼生？”士又掌曰：“眼見如盲，口説如瘂。”

西明寺本第43則繫於仰山和尚下，其文稍异：

居士一日見師與全禪客，乃指空中雪云：“片片不落别處。”全云：“不落别處，落在那裏？”居士乃摑一摑。全云：“也不得草草。”士云：“看你恁麼稱禪客，閻老也未放你在。”全云：“居士又作麼生？”居士又打一摑。全無語。居士云：“眼見如盲，口説如瘂。”[①]

除西明寺本繫於仰山之下外，各本均繫於藥山下。《宗門統要續集》卷五[②]、《聯燈會要》卷五[③]、《五燈會元》卷三[④] 均於龐居士下記此則。

入矢義高認爲首句一“因”字表明此與上則在時間上是相關聯的。又，歷來誤讀“好雪片片，不落别處”，蓋因《碧巖録》

---

① 第137頁下。
② 《明嘉興大藏經》第37册第45頁中。
③ 《續藏經》第一輯第二編乙第9套第3册。
④ 中華書局1997年版，上册第186頁。

四十二則“龐居士好雪片片”的標題而產生的。“好雪!”是感嘆語氣，而“好雪片片”用非感嘆語氣，全句就只是很平板的叙述。此表現的是“平等無差別”的禪觀①。其說是。

較早以此爲公案者，當是宋代雲門宗僧雪竇重顯。佛果圓悟禪師《佛果圓悟禪師碧巖録》卷五《龐居士好雪片片》對此則作了評唱，結構上主要由五部分組成。第一部分爲“垂示”，是關於公案和頌文的總綱：

垂示云。單提獨弄，帶水拖泥。敲唱俱行，銀山鐵壁。擬議則髑髏前見鬼，尋思則黑山下打坐。明明杲日麗天，颯颯清風匝地。且道古人還有誵訛處麼，試舉看。

第二部分爲公案本則，即重顯《頌古百則》所選的公案，其中有圓悟的著語。第三部分爲克勤的評唱。第四部分爲雪竇的頌古，亦有圓悟著語。第五部分爲圓悟評唱。圓悟博證旁引，就是爲了要明“一色邊事”，不能擬議、尋思的道理。

真凈克文因雪上堂，舉龐居士辭藥山公案，云：“全禪客當斷不斷，反遭其亂，且道全禪客當時合下得什麽語，免被龐公折挫？如今莫有扶持佛事者麽？出來開發大衆眼目，亦表自己參學身心。”② 又，雪朝上堂，舉龐居士辭藥山因緣，復頌其意示諸禪者：“龐翁境界，滴水滴凍。藥山者黎，兩目定動。機不發時，一場困夢。本自天真，阿誰解用。”③ 虚堂和尚上堂舉此公案後，

① 《龐居士語録》，築摩書房 1986 年版，第 32 頁。
② 《古尊宿語録》卷四十四《寶峰雲庵真凈語録》，第 535 頁上。
③ 同上，第 542 頁下。

云："雖則是兩掌，其間有抬有搦，有收有放。"① 明代無明慧經（1548～1618）亦評此公案：

上堂，舉龐居士辭藥山，山命十禪客相送，至門首，士指空中雪云："好雪！片片不落别處。"（師曰：虚空挂雷椎。）有全禪客曰："落在什麽處？"（師曰：不識好惡。）士打一掌。（師曰：功不浪施。）全曰："居士也不得草草。"（師曰：灼然不知痛癢。）士曰："恁麽稱禪客，閻羅老子未放你在。"（師曰：依公明斷。）全曰："居士作麽生？"（師曰：真個鈍置殺人。）士又掌曰："眼見如盲，口説如啞。"（師曰：大丈夫殺人須見血。師復曰：古人舉此總只要人得個落處，好雪片片，畢竟落在什麽處，若也恁麽會，免使迦葉微笑。其或未然，達磨依舊面壁去也。）②

又，《頌古·龐居士指雪》云："好雪落處地獄滓，都緣未續鉢羅花。頭頭總是家珍寶，只看誰人解用他。"③《禪宗頌古聯珠通集》卷十四增收此則，録頌六首，摘録二首：

上方益：全禪相送龐公，正值滿天雪下。片片不落别處，可憐有口如啞。直饒握得成團，鷂過新羅去也。解道前路善為，免得東打西打。也大奇，三年留客住，莫待去時饑。

冶父川：三尺寒光射斗牛，鏌鎁提處鬼神愁。蠻夷不識軍將

① 《虚堂和尚語録》卷二，《大正藏》第47册第996頁上。
② 《無明慧經禪師語録》卷二，《禪宗集成》第21册第14184頁上。
③ 同上，第14198頁下。

令，誤入重圍血濺流①。

上方益“直饒握得成團，鷂過新羅去也”兩句是對雪竇“握雪團便打”句的翻案。其他禪師拈頌如：

《普庵印肅禪師語録》卷中云：“庭前雪子落紛紛，妙觸靈明應普門。不是藥山無用處，權且龐老警兒孫。”②

《龍源介清禪師語録》之《頌古·龐公指雪》：“當空指出白模糊，多少禪流眼力枯。不得攔腮摑一掌，幾乎凍殺在中途。”③

《環溪惟一禪師語録》卷下《頌古》：“龐公幸是一家人，藥嶠何須禮過勤。只爲禮繁偏致亂，那堪雪也落紛紛。”④

《月江正印禪師語録》卷中《頌古》：“送別連將兩掌施，得便宜是落便宜。朔風吹雪漫空白，冷暖龐公只自知。”⑤

《永覺元賢禪師廣録》卷七：師曰：“龐公如俊鷹捉兔，不容轉眼，亦如獅子捉兔，用其全力，可謂慈悲太煞，但龐公初語亦自具負門。還有簡點得出者麽？若簡點得出，許渠具參學眼。”⑥

禪林中與此則公案類似者，如《袁州仰山慧寂禪師語録》：“一日雨下，天性上座謂師云：‘好雨！’師云：‘好在甚麽處？’天性無語。師云：‘某甲却道得。’天性云：‘好在甚麽處？’師指雨，天性又無語。師云：‘何得大智而默？’”⑦ 此蓋摹仿龐居士“好雪”公案而來，但無龐居士與全禪客之機鋒迅捷。

① 《禪宗集成》第7册第4285頁上。
② 同上，第14册第9754頁。
③ 同上，第16册第10622頁。
④ 同上，第16册第11290頁。
⑤ 同上，第18册第12395頁。
⑥ 同上，第21册第14638頁上。
⑦ 《大正藏》第47册第584頁上。

8. 居士到齊峰，纔入院，峰曰："個俗人頻頻入院，討個什麼?"士乃回顧兩邊，曰："誰恁麼道? 誰恁麼道?"峰便喝，士曰："在這裏!"峰曰："莫是當陽道麼?"士曰："背後底聻。"峰回首。曰："看，看!"士曰："草賊大敗。"

西明寺本第6則同[①]。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《齊峰和尚》均録。

入矢義高認爲龐居士云："誰恁麼道? 誰恁麼道?"是龐居士引誘齊峰的。"峰便喝"雖然是齊峰對龐居士的第二擊，但兩者之主賓位置已發生了轉换，龐居士之主導地位便最終得到了保持[②]。

9. 峰一日與居士并行次，士乃前行一步，云："我强如師一步。"峰云："無背向老翁要争先在?"士云："苦中苦未是此一句。"峰云："怕翁不甘!"士云："老翁若不堪，齊峰堪作個甚麼?"峰云："若有棒在手，打不解倦。"士便行一摑，云："不多好!"峰始拈棒，被居士把住云："這賊今日一場敗闕。"峰笑云："是我拙，是公巧。"士乃撫掌云："平交，平交!"

西明寺本第7則[③]、《宗門統要續集》卷五、《聯燈會要》卷五均録。

① 第132頁。末有"峰無語"三字。
② 《龐居士語録》，築摩書房1986年版，第34～35頁。
③ 第132頁下。

“苦中苦”即非常苦，俗諺云：“吃得苦中苦，方爲人上人。”“不受苦中苦，不作人上人。”

此則表現了龐居士思維敏捷，反應快，用偷換概念的方法將對方引到自己的思路上來以勝對手。齊峰説“有棒在手，打不解倦”，龐居士便用手打齊峰，臨機應變很快。因爲打人不必用棒，手亦可，脚亦可，龐居士可謂是運用自如。

10. 居士一日又問峰云：“此去峰頂有幾里？”峰云：“是甚麼處去來？”士云：“可畏峻硬，不得問着。”峰云：“是多少？”士云：“一二三。”峰云：“四五六。”士云：“何不道七？”峰云：“纔道七，便有八。”士云：“住得也。”峰云：“一任添取。”士喝，便出。峰隨後亦喝。

西明寺本第 8 則[①]，《景德傳燈録》卷八、《宗門統要續集》卷五、《五燈會元》卷三《齊峰和尚》下均録。

虛堂和尚《虛堂和尚語録》卷六《代别》曾舉及此則，别云：“初喝云：‘龐公從來作家。’”[②] 宋物初大觀上堂舉此則後云：“兩個老翁，分毫子也不放過，漏綻處，又却不知，好與縛作一束，送向揚子江裏。”[③]

11. 居士一日又問：“不得堂堂道。”峰云：“還我恁麼時龐公主人翁來！”士云：“少神作麽？”峰云：“好個問訊，問不着

① 第 132 頁下。
② 《大正藏》第 47 册第 1027 頁下。
③ 《物初大觀禪師語録》，《禪宗集成》第 15 册第 10313 頁上。

人。”士云：“好來，好來！”

西明寺本第 9 則録[①]，《宗門統要續集》卷五將此與上則合爲一則。幾種燈録均未載。

12. 丹霞天然禪師一日來訪居士，纔到門首，見女子靈照携一菜籃。霞問曰：“居士在否？”照放下菜籃，斂手而立，霞又問：“居士在否？”照提籃便行，霞遂去。須臾，居士歸，照乃舉前話，士曰：“丹霞在麽？”照曰：“去也。”士曰：“赤土塗牛妳。”

西明寺本第 10 則[②]，《景德傳燈録》卷十四丹霞傳録此，《五燈會元》卷五《丹霞天然禪師》“携一菜籃”作“洗菜次”[③]。《拈八方珠玉集》卷上録，“門前見居士女子靈照去洗菜”與此則稍异，録有頌：

佛鑒拈云：丹霞從苗辨地，靈照因語識人。放下籃子，當處發生。提籃便行，隨處滅盡。居士赤土塗牛奶，堂屋裹販揚州。且道畢竟如何？各自散去，免增話會。

正覺云：丹霞覲在不疑，靈照前恭後踞。士云赤土塗牛奶，八兩恰半斤。

佛海云：把住放行衹這是，回頭説與阿爺知。只因覲面放行

① 第 133 頁上。
② 第 133 頁上。
③ 中華書局 1997 年版，上册第 262 頁。

句，又見横身把住時[1]。

《聯燈會要》卷十九《鄧州丹霞天然禪師》引大溈喆云："大小丹霞，被居士女子勘破。"[2] 《五燈會元》卷十五《羅山崇禪師》："問：'丹霞訪居士，女子不携籃時如何？'師曰：'也要到這裏一轉。'"[3]

虚堂和尚《丹霞見靈照》："冤有頭債有主，天然欲訪龐翁。恰好撞着此女，揣盡家私瓜甜蒂苦。因兹上下不和同，牛奶郎忙塗赤土。"日無著道忠撰《虚堂録犂耕》有注云："逸堂曰：牛奶塗赤土，方語，無分曉。……忠曰：《正宗贊》圓通秀贊赤土塗牛奶。古解曰方語，又瞞人不少。……忠曰：土塗牛，實有此事。《夢溪筆談》二三曰信安滄景之間多蚊虻，夏月牛馬皆以泥塗之，不爾多爲蚊虻所斃，郊行不敢乘馬，馬爲蚊虻所毒，則狂逸不可制，行人以獨輪小車馬鞍蒙之以乘，謂之木馬。"[4] 《人天眼目》卷六《禪林方語》亦云："赤土塗牛奶，軍營裏大王。"[5] "赤土塗牛奶"，道忠引"古解曰方語，又瞞人不少"是也。在民間，小牛生下後，半年左右需斷奶。一般方法是，在母牛奶上塗上稀泥或帶苦味之物。小牛在多次吃到泥或苦味之後，便不再吃母奶了，這種方法在一定時候是有效的。因此，"赤土塗牛奶"便具有欺騙無智之人或暫被欺騙之意。此則靈照占上鋒，其他禪師多咏之：

---

① 《禪宗集成》第13册第8380頁。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第9套第3册。
③ 中華書局1997年版，第950頁。
④ 《虚堂和尚語録》卷十《新添》《虚堂録犂耕附索引》1185～1187頁。
⑤ 《大正藏》第48册第289頁下。

《禪宗雜毒海》卷一有呆翁悅咏靈照："手握肩挑入市中，笊籬誰買去撈風？不如赤土塗牛奶，轉步回家哄阿翁。"①

居簡《頌古》舉此則，頌云："爺頑賴，兒還債，徹底老婆心，赤土塗牛奶。"②

《希叟紹曇禪師廣録》卷五舉此則，拈："丹霞阿魏無真，遇物便嗑，靈照水銀無假，入煅即流。只如道赤土塗牛奶，未審落在賓家，落在主家？具透關眼者，必能甄別。"頌："雲鬟慵梳劣性多，逢人專要逞僂羅。門前落節歸誇俊，不奈爺爺咬齒何。"卷六《跋北磵和尚自贊·靈照頌》："丹霞龐老總妖人，不減獰争蠱毒神。靈照專行禁邪法，相逢便捋鬼頭巾。"卷七《贊》有《靈照女（把笊籬邊有錢）》："幾對丹霞門活機，惡心腸有老爺知。笊籬舀得春風滿，不直分文賣與誰。"卷七《贊禪會圖（八段）》："丹霞見龐居士，靈照斂手而立。放下菜籃，深深斂袂。瞞得丹霞，難瞞自己。惡機關被老爺知，赤土塗牛奶賞伊。"③

《贊佛祖》有《靈照女》："無底籃兒，無柄笊籬，閑家潑具，賣與阿誰。自對丹霞呈醜拙，至今羞澀畫娥眉。指點誰家子，將呈潑笊籬。物輕情意重，不使老爺知。"④

《石溪心月禪師語録》卷下《偈頌》有《靈照女》："盡道家貧賣笊籬，潑天富貴許誰知。風前斂手一轉語，未必丹霞識得伊。"卷下《贊禪會圖》有《靈照對丹霞》："覿露風猷第二機，電光石火較遲遲。丹霞去後無消息，又見牢關把定時。"⑤

---

① 清沙門性音重編，《禪宗集成》第5册第3302頁下。
② 《北磵居簡禪師語録》，《禪宗集成》第15册第10301頁。
③ 《禪宗集成》第17册第11417、11438、11464、11467頁。
④ 《西巖了慧禪師語録》卷下，《禪宗集成》第17册第11514頁
⑤ 《禪宗集成》第18册第12261、12262頁。

《月江正印禪師語録》卷下《佛祖贊》有《靈照女》:“年少龐家女，機鋒足可誇。笊籬撈白月，斂袂對丹霞。共説無生話，休攤樹上麻。臨終看日色，誑殺老爺爺。”①

明代曹洞宗元來（1575～1630）《頌古·丹霞訪龐居士見女子洗菜》:“東鄰翠鈿映娥眉，俊俏如今更是誰。却被箭鋒施冷地，驪龍忍痛虎傷肢。”②

《樵隱悟逸禪師語録》卷下《丹霞提主丈》:“悲心一點海天長，半斂珠衣冷射光。賣弄這些貧賤相，籃魚腥染玉蓮香。衣寒衲冷，貌古風高。篤龐老瘦肩，道伴對靈照。覿面干戈。居士在麼？居士在麼？三尺杖子攪黄河。”③

女子斂手而立，蓋是當時迎客的禮節。靈照此舉即表示她代其父接待客人，用動作暗示龐居士不在家，請吩咐，而丹霞不悟，故靈照提籃便行。

13. 霞隨後入見居士，士見來，不起亦不言。霞乃竪起拂子，士竪起槌子，霞曰：“只恁麽，更別有?”士曰：“這回見師不似於前。”霞曰：“不妨減人聲價。”士曰：“比來折你一下。”霞曰：“恁麽則瘂却天然口也。”士曰：“你瘂繇本分，累我亦瘂。”霞便擲下拂子而去，士召曰：“然闍黎，然闍黎。”霞不顧，士曰：“不惟患瘂，更兼患聾。”

① 《禪宗集成》第18册第12411頁。
② 《無异元來禪師廣録》卷十一，《禪宗集成》第21册第14372頁上。
③ 《禪宗集成》第25册第17347頁下。

西明寺本第 11 則同①，此則與上則原未分開。《宗門統要續集》卷五記於龐居士下，《拈八方珠玉集》卷上“霞不顧”作“霞回首”，有頌三則：

佛鑒拈云：丹霞拂子，龐公槌子，雖然閑家閑具，要且少伊不得。龐公患啞，丹霞患聾，雖然僧俗有殊，争柰病痛一般。何故如此？千峰勢到岳邊止，萬派聲歸海上消。

正覺云：這一轉公案，尋常只作解會，便涉膚淺商量。槌拂上，玉石不分；聾啞處，是非鋒起。所以佛鑒道：“千峰勢到岳邊止，萬派聲歸海上消。”真個到與麼田地始得。到後如何？挂角羚羊亡氣息，倚天長劍用無痕。纖波不動寒蟾影，無限魚龍謾吐吞。

佛海云：不語不起，威儀具足。竪拂拈槌，禮數周旋。别有别無，相酬相酢。甚處是患聾啞處？會麼？竹影掃階塵不動，月華穿水浪無痕②。

虚堂和尚《丹霞遇龐公》：“邂逅漉籬翁，言談耳又聾。不知何處去，破帽裹西風。”③ 日無著道忠撰《虚堂録犂耕》注云：“前二句頌丹霞，後二句頌龐公”④。

《禪宗頌古聯珠通集》卷十四增收，録頌四首，摘三首：

① 第 133 頁上。
② 《禪宗集成》第 13 册第 8379～8380 頁。
③ 《虚堂和尚語録》卷六《佛祖贊》，《大正藏》第 47 册第 1031 頁上。
④ 《虚堂録犂耕附索引》，禪文化研究所 1990 年 7 月第 732 頁。

般若柔：丹霞初訪龐公日，覿面分明竟不言。竪拂只因無外物，拈槌何别有天然。回頭患啞真兼實，拂袖如聾外得玄。欲得會師相見處，石人行處笑喧喧。

汾陽昭：古人覿面機，相見無可道。竪拂有丹霞，拈槌是龐老。龜毛逐語斜，兔角隨意倒。患啞仍患聾，分明好更好。

塗毒策：動弦别曲葉落知秋，聾盲槌拂彼此相酬。有意氣時添意氣，不風流處也風流①。

前有"隨後入見"語，則此段與上則原本相連，禪林中爲舉唱方便而分之。由此出現了對靈照與丹霞的不同評價，就上則而論，當然是靈照占了上峰，若將兩則連上來看，則丹霞是領會靈照之意的，并未落機。不妨：甚辭，"很"的意思②。

14. 丹霞一日又訪居士，至門首相見。霞乃問："居士在否？"士曰："飢不擇食。"霞曰："龐老在否？"士曰："蒼天！蒼天！"便入宅去。霞曰："蒼天！蒼天！"便回。

西明寺本無，《宗門統要續集》卷十二記於丹霞下，《五燈會元》卷五《丹霞天然禪師》同③。

唐代格言集《太公家教》有"滯不擇職，貧不擇妻，飢不擇食，寒不擇衣"之語。

"蒼天！蒼天！"極度嘆息、慨嘆之意，其感情色彩十分複

① 《禪宗集成》第7册第4284頁下。
② 蔣禮鴻《敦煌變文字義通釋》，上海古籍出版社1997年版，第445頁。
③ 中華書局1997年版，上册第262頁。

雜。《景德傳燈録》卷六《江西道一禪師》記："（鄧隱峰）問：'是何宗旨？'石頭云：'蒼天，蒼天！'隱峰無語。却回舉似於師。師云：'汝更去，見他道蒼天，汝便噓噓。'隱峰又去石頭，一依前問：'是何宗旨？'石頭乃噓噓，隱峰又無語。歸來，師云：'向汝道，石頭路滑。'"① 卷七《蒲州麻穀山寶徹禪師》："師與丹霞游山次。見水中魚，以手指之，丹霞云：'天然，天然。'師至來日，又問丹霞：'昨日意作麽生？'丹霞乃放身作卧勢。師云：'蒼天！'"②

15. 霞一日問居士："昨日相見何似今日？"士曰："如法舉昨日事來作個宗眼。"霞曰："秖如宗眼還着得龐公麽？"士曰："我在你眼裏。"霞曰："某甲眼窄，何處安身？"士曰："是眼何窄，是身何安？"霞休去。士曰："更道取一句，便得此語圓。"霞亦不對，士曰"就中這一句無人道得。"

西明寺本第12則"作個宗眼"作"與汝着個宗眼"，"霞休去"作"霞不顧"，"更道取一句，便得此語圓"作"更道一轉，便得此語全"③。《宗門統要續集》卷十二記於丹霞下。《五燈會元》卷五《丹霞天然禪師》"此語圓"作"此話圓"④。《拈八方珠玉集》卷上録，有頌三則：

① 《佛藏要籍選刊》第13册第550頁。
② 同上，第557頁。
③ 第133頁上。
④ 中華書局1997年版，上册第262～263頁。

佛鑒拈云：是眼何窄，是身何安，昨日今日，事無兩般。淮南兩浙，秋熱春寒，恁麼會得，也太無端。三十年後，莫受人瞞。

正覺云：棋逢敵手着還新，得意難藏眼裏身。局罷不知何處去，空山惆悵爛柯人。

佛海云：昨日與今日，同中却不同。獰龍攪滄海，俊鶻摩青空。宗眼明如日，機輪疾似風。丹霞回首處，遍界覓無踪①。

《禪宗頌古聯珠通集》卷十四增收，録頌四首，如塗毒策："昨日今朝事不同，一番寒雨一番風。太平基業分明在，溪澗河源總向東。"②

如法：指隨順佛所説之教法而不違背。亦指契合於正確之道理。宗眼：即正法眼，指某一宗派所具有的代表性觀點；又指透徹了解宗旨奥義之明眼。

16．居士一日向丹霞前叉手立少時却出去，霞不顧。士却來坐，霞却向士前叉手立少時便入方丈。士曰："汝入我出，未有事在?"霞曰："這老翁出出入入，有甚了期。"士曰："却無些子慈悲心。"霞曰："引得這漢到這田地。"士曰："把什麼引。"霞乃拈起士幞頭曰："却似一個老師僧。"士却將幞頭安霞頭上曰："一似少年俗人。"霞應喏三聲，士曰："猶有昔時氣息在。"霞乃抛下幞頭曰："大似一個烏紗巾。"士乃應喏三聲，霞曰："昔時

① 《禪宗集成》第13册第8380～8381頁。
② 同上，第7册第4294頁下。

氣息争忘得?”士彈指三下曰:“動天動地。”

西明寺本第13則同①,《宗門統要續集》卷五記於龐居士下。《拈八方珠玉集》卷上與此段差异較大,摘録如下:

舉龐居士一日向丹霞前,立少時,便出,霞不管。士却入來,與霞相對坐。霞却向士前,立少時,便歸方丈……霞云:“老老大大……”……霞云:“引得個老翁,到這田地。”士云:“唤什麽作引?”霞乃把住,拈却幞頭云:“一似個師僧。”士却將幞頭搭向霞頭上云:“一似個俗人。”霞應喏喏。士云:“猶有昔日氣息在。”霞拋下幞頭云:“恰似個烏紗巾。”士應喏喏。……

有頌三則:

佛鑒拈云:丹霞與龐老,鬧市裏相逢,千峰頂上握手,千峰頂上相逢,却向鬧市裏握手。如鐘在架,隨扣發音,大擊大鳴,小擊小響。聲非内出,亦非外來。只如未扣已前,聲在何處?各自歸堂究取。

正覺云:一出一入,徐行款步。庠序威丁,風流耍措。互換誰分僧俗,禮義生於富足。

佛海云:一出一入,少坐少立。互换呈機,何得何失。也是他家平常法喜禪悦之樂。雖言俗氣未忘,其奈驚天動地。畢竟明

① 第133頁下。

什麽邊事？幾度賣來還自買，為憐松竹引清風①。

《禪宗頌古聯珠通集》卷十四增收，有頌三首，下録二首：

大圓智：丹霞與龐公，終日用神通。是處游歷盡，全身遍界中。千峰勢到岳邊止，萬派流歸海上融。

南堂興：燒木佛老有甚心肝，賣笊籬翁家破人殘。相追相逐相激相歡，難難。倚天長劍兮射斗光寒，攪海蒼龍兮不觸波瀾。看看家家看，有路透長安②。

介石智朋舉此則云："坐立出入，挨來拶去。活鱍鱍地，兩不相虧，其奈氣息未除，説甚驚天動地。當時龐居士應喏喏，便喝云'這俗漢'一推推出，且教爲幞頭作主。"③

幞頭：一種普通的頭巾，平民和官員平時均戴。《祖堂集》卷四《丹霞和尚》記丹霞參馬祖，"師曰：'這漢來作什麽？'秀才汰上幞頭，馬祖便察機，笑而曰：'汝師石頭。'"④ 又，《五燈會元》卷五《丹霞天然禪師》："纔見祖，師以手拓幞頭額。"⑤此則中所謂"昔日氣息"蓋指此。

烏紗巾：即烏紗帽。有品階的官吏朝見或迎客時戴的禮帽。和尚不戴帽，故幞頭爲俗家之物，有俗氣之意，而烏紗巾就更是俗中俗。

① 《禪宗集成》第13册第8381頁。
② 同上，第7册第4284頁。
③ 《介石智朋禪師語録》，《禪宗集成》第15册第10549頁下。
④ 上海古籍出版社1994年版，第79頁。
⑤ 中華書局1997年版，第263頁。

17. 丹霞一日見居士來，便作走勢，士曰："猶是抛身勢，怎生是嚬呻勢?"霞便坐，士乃回，前以拄杖劃地作七字，霞於下面書個一字，士曰："因七見一，見一忘七。"霞曰："這裏着語。"士乃哭三聲而去。

西明寺本第14則同[①]，《宗門統要續集》卷五記於龐居士下，《拈八方珠玉集》卷上："士向前，以拄杖劃個七字，於下劃個一字云：'因七見一，見一忘七。'霞便起。士云：'更坐少時，猶有第二句在。'霞云：'向這裏着語得麽?'士哭三聲，出去。"與此則稍异，録頌三首：

佛鑒拈云：時人盡道，居士丹霞知音相見，水乳相投。還端的也無？智海敢道，抛身走勢，踞地嚬呻，放過即不可。因七見一，見一忘七，只見錐頭利，不見利頭錐。龐老哭三聲，弓折箭盡。畢竟如何？不得春風花不開，花開又被風吹落。

正覺云：因七見一，尋踪訪迹。見一忘七，青天白日。第二句中，因凶得吉。挂劍虛堂歸去來，忠義之言難可失。哀，哀，哀！

佛海云：抛身走勢，客到主興。踞坐嚬呻，聲和響順。因七見一，人貧智短。見一忘七，馬瘦毛長。起身而去，乘機識變。更坐少時，未容放過。向這裏着語得麽？獅子翻身。士哭三聲，

---

① 第133頁下

弓折箭盡。恁麽着語，看山僧眉毛在麽?①

明代曹洞宗慧經《龐居士見丹霞畫七一》云：“龐老年來氣運衰，挑擔乾草賣長街。果然撞着窮光棍，依舊滔滔哭轉來。”②

18. 居士一日與丹霞行次，見一泓水，士以手指曰：“便與麽也還辨不出?”霞曰：“灼然是辨不出。”士乃戽水潑霞二掬，霞曰：“莫與麽，莫與麽。”士曰：“須與麽，須與麽。”霞却戽水潑士三掬，曰：“正與麽時，堪作什麽?”士曰：“無外物。”霞曰：“得便宜者少。”士曰：“誰是落便宜者?”

此與《五燈會元》卷五《丹霞天然禪師》所録同③，而西明寺本第15則與此差异大，特别是後半連對話都反了，録下：

一日，居士與丹霞出行，見江水澄碧，居士指水云：“得恁麽，也還辨不出。”霞云：“的個辨不出。”居士以手戽水，潑霞三遍，霞云：“莫恁麽，莫恁麽。”却戽水潑居士，居士云：“當恁麽時，堪作個什麽?”霞云：“無外物。”士云：“得便宜人少，得便宜人少。”霞無對。士云：“誰不落便宜?”④

與西明寺本約同者還有《宗門統要續集》卷十二丹霞下⑤、

① 《禪宗集成》第13册第8381～8382頁。
② 《無明慧經禪師語録》卷二，《禪宗集成》第21册第141198頁下。
③ 中華書局1997年版，上册第262頁。
④ 第133～134頁。
⑤ 《明嘉興大藏經》第37册第489頁中。

《聯燈會要》卷十九丹霞下[1]、《拈八方珠玉集》卷上，從《拈八方珠玉集》中所録幾位禪師的拈評可以看出，他們所見之本亦是這樣：

佛鑒（1059～1117）拈云：丹霞雖然無語，不得作無語會，不得作默然會，亦不得作良久會。何故如此？丹霞龐公尋常平交相見，瓦礫生光，洎乎把定封疆，真金失色，還會麼？畢竟水朝滄海去，到頭雲自覓山歸。

正覺云：只這一泓水，也還辨不出，及乎辨得出，元來無外物。因甚麼居士却云"得便宜者少"？平地吃交。

佛海云：相戽相潑，總非外物。既辨得出，因什麼却向露柱裏藏身？[2]

指水：當是指水中之人影。得便宜：占便宜，寒山詩云："雖然不應對，却是得便宜"[3]。落便宜：失便宜。若有區别，則有得便有失。

※ 19. 丹霞一日手提數珠，居士近前奪却，云："二彼空手即休。"霞云："蛆忌老翁，不識好惡。"士云："捉師公案未着，後回終不恁麼。"霞云："吽！吽！"士云："吾師得人怕。"霞云："猶少棒在。"士云："年老吃棒不得。"霞云："不識痛癢漢，打得也無益。"士云："也無接引機關在？"霞拋下數珠而去。

① 《續藏經》第一輯第二編乙第9套第3册。
② 《禪宗集成》第13册第8382～8383頁。
③ 項楚《寒山詩注》，中華書局2000年版，第718頁。

士云："賊人物，終不敢收拾。"霞回首，呵呵大笑。士云："這賊敗也。"霞近前把住云："更不諱得。"士與一掌。

今存各本《龐居士語録》均未録此則，今從《拈八方珠玉集》卷上録出。從《拈八方珠玉集》所録歷代禪師之拈頌，可知此則流行是比較早的：

佛果拈云：絲來綫去，半合半開。大似排陣相攻，打個交衮，未分勝負。再入槍旗，幾乎披靡，復無輸贏。賞伊作者，善知通變。山僧今日，手無念珠，亦不行棒，亦無人奪，亦無人掌。且道還有接引機關也無？遂竪起拳云："擬議不來，莫言不道。"

正覺云：丹霞龐翁二老，將放縱卷舒，開合自在。佛果云作者善知通變，誠哉是言。然末後折節慕風，不知望履幕下。何故如此？既道，手無念珠，亦不行棒，亦無人掌，豈非畏慎之詞？若論接引機關，拳頭上何曾道着？若是山僧即不然，直須向丹霞呵呵大笑處明取。且道，明個什麽？這一隊老漢，是賊識賊。

佛海云：求争討炒，好個蛆忌底老翁。軟語放頑，是不識痛癢底漢。若非老眼精明，洎合落人陷阱。只如丹霞棒，龐公掌，還有親疏也無？知痛癢者，試斷看[1]。

《禪宗頌古聯珠通集》卷十四録增收有此則，附有南堂興之頌曰："龐老無風起浪，丹霞浪起風生。迤邐雷奔電掣，逡巡虎

[1] 《禪宗集成》第13册第8381～8382頁。

戰龍争。引水插田博飯，居山火種刀耕。雨散雲收日出，信步東行西行。"①

20. 百靈和尚一日與居士路次相逢，靈問曰："昔日居士南岳得力句還曾舉向人也無?" 士曰："曾舉來。" 靈曰："舉向什麽人?" 士以手自指曰："龐公。" 靈曰："直是妙德空生，也贊嘆不及!" 士却問："阿師得力句是誰得知?" 師戴笠子便行，士曰："善為道路!" 靈更不回首。

西明寺本第16則②，《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《百靈和尚》均録。《拈八方珠玉集》卷上録，有頌三則:

佛鑒拈云：諸禪德，古人相見，差之毫厘，失之千里。龐公好語，舉似人不着，成死語。百靈向鬼窟裏，賣瘦一期，也被賣得過。雖然如是，如人飲水，冷暖自知。

正覺云：若是得力句，龐公一言已出，百靈駟馬難追。

佛海云：一人如布袋裏錐子，一人如布袋裏老鴉。雖然，金陵紙貴，一狀領過③。

其他禪師之拈頌:

《大慧普覺禪師語録》卷二：上堂舉此，師云："這個話端，

① 《禪宗集成》第7册第4295頁。
② 第134頁上。
③ 《禪宗集成》第13册第8390頁下。

若不是龐公，幾乎錯舉似人。雖然如是，百靈輸他龐公一着，何故？當時若不得個破笠遮却髑髏，有甚面目見他龐公。"[①]

《普庵印肅禪師語録》卷中，舉此，拈云："是人道百靈贊嘆龐公，唯我見龐居士被這老一杓惡水劈頭澆潑不少。及乎龐居士相問，直得無言衹對。直入孤峰意甚深，相逢道伴少知音。無物堪比龐居士，分明解聽没弦琴。"[②]

元了庵清欲《和竺元和尚閑居雜言韵》其四："寒山拾得是勍敵，百靈龐老非同參。雲自高飛水自下，馬頭向北牛頭南。"[③]

元末楚石梵琦舉此則及妙喜之語後，云："百靈戴笠便云得力句分明舉似來，因甚麽妙喜老人道百靈有甚面目見他龐公，也是扶强不扶弱，有人與妙喜作主，要問作麽生是得力句，速道速道。擬議不來，劈脊便棒。"[④]

妙德：即文殊。空生：即須菩提。得力句：指領悟禪法的關鍵言句，或稱得力處，着實爲人處，或稱第一句，但禪宗以爲這是不可用語言來表達的。

21. 靈一日問居士："道得道不得俱未免，汝且道未免個什麽？"士以目瞬之，靈曰："奇特！更無此也。"士曰："師錯許人！"靈曰："誰不恁麽？誰不恁麽？"士珍重而去。

---

① 《大正藏》第 47 册第 816 頁上。
② 《禪宗集成》第 14 册第 9754 頁。
③ 《了庵清欲禪師語録》卷七，《禪宗集成》第 19 册第 12878～12879 頁。
④ 《楚石梵琦禪師語録》卷十一，《禪宗集成》第 19 册 13327～13328 頁。

西明寺本第 17 則[1]、《宗門統要續集》卷五《百靈和尚》録。《拈八方珠玉集》卷上録，有頌三首：

佛鑒拈云：此個公案，今古少人拈掇。智海今日不惜眉毛，為你諸人批判此二老子。還會麼？細雨灑花千點泪，淡烟籠竹一堆愁。

正覺云：免與未免，有個商量，瞬息千差，居士奇特在什麼處？且如佛鑒道"細雨灑花千點泪，淡烟籠竹一堆愁"。是褒是貶？

佛海云：等閑拋一釣，金鱗躍浪來。當初百靈道："未免個什麼？"士珍重便出。多少奇特，庶免以惡水相潑。何故？個中無肯路，穿鑿不相關[2]。

居士以目瞬之，不落言詮。"錯許人"句既是龐居士之謙虚，又是對百靈的批評。"誰不恁麼？"説誰都喜歡錯許人，言下之意説，我有意錯許你，實際上就是諷刺你。

22. 靈一日在方丈内坐，士入來，靈把住曰："今人道，古人道，居士作麼生道？"士打靈一掌，靈曰："不得不道。"士曰："道即有過。"靈曰："還我一掌來。"士近前曰："試下手看！"靈便珍重。

---

① 第 134 頁上。
② 《禪宗集成》第 13 册第 8391 頁上。

西明寺本第 18 則[1]、《宗門統要續集》卷五《百靈和尚》録。《拈八方珠玉集》卷上録，有頌三首：

佛鑒拈云：二老漢，雖然名傳今古，點撿得來，總好吃智海手裏痛棒。何也？一人有頭無尾，一人有尾無頭。當時龐公近前云："你試下手看！"時師乃展一足，云百靈若會這一着，决定頭正尾正。

正覺云：居士作用此機，百靈好不耐債。兩兩貪程太速，不知失却話頭。話頭道什麼？佛海云：居士一掌，直得古今道底瓦解冰消。百靈一掌，可謂快便難逢。因甚珍重出去？具參學眼者辨取[2]。

介石智朋禪師舉此則云："居士一掌，百靈珍重出去，孰優孰劣，若也道得，與你一掌。"[3]

蓋百靈要求龐居士説與古、今人不同的話，即具有個性、超越佛祖之見解，要回到本來人。説則有過，不説又不行，居士打一掌即表示了自己的特點，百靈如果還一掌，則未能有個性，所以百靈没有還。

23. 居士一日問百靈曰："是這個眼目，免得人口麽？"靈曰："作麽免得？"士曰："情知，情知。"靈曰："棒不打無事人。"士轉身曰："打，打。"靈方拈棒起，士把住曰："與我免

① 第 134 頁上。
② 《禪宗集成》第 13 册 8391 頁下。
③ 《介石智朋禪師語録》，《禪宗集成》第 15 册第 10550 頁下。

看。”靈無對。

西明寺本第 19 則録①。《拈八方珠玉集》卷上録，頌三首：

佛鑒拈云：這二老，恰似下棋相似，不如傍觀者。諸人只知百靈無語，殊不知，龐公失却一只眼。還知麼？自出洞來無敵手，得饒人處且饒人。

正覺云：只如百靈拈棒，居士把住云："與我免看。"百靈因什麼不對？挂向千年葛藤上，萬年千載與人看。

佛海云：若非百靈眼目，争免得居士口②。

24. 居士一日見大同普濟禪師，拈起手中笊籬曰："大同師，大同師。"濟不應，士曰："石頭一宗，到師處冰消瓦解。"濟曰："不得龐公舉，灼然如此。"士拋下笊籬曰："寧知不值一文錢。"濟曰："雖不值一文錢，欠他又争得？"士作舞而去，濟提起笊籬曰："居士。"士回首，濟作舞而去，士撫掌曰："歸去來！歸去來！"

西明寺本第 21 則③。《宗門統要續集》卷五記於龐居士下，與此同。《拈八方珠玉集》卷上亦録此則，但差异較大：

舉。龐居士一日見大同普濟，提起笊籬，唤云："大同師，

① 第 134 頁上。
② 《禪宗集成》第 13 册第 8391 頁。
③ 第 134 頁下。

大同師。”濟不顧。士云：“石頭一宗，到師瓦解冰消。”濟云：“若不得龐公舉，酌然如此。”士抛下笊籬云：“寧教不直一文錢。”濟云：“錢雖不直，欠他又爭得?”士作舞而退。濟乃提起笊籬云：“龐公，龐公。”士云：“你愛我笊籬，我愛你木杓。”濟作舞而退。士撫掌笑云：“歸去來，歸去來。”

録頌三首：

佛鑒拈云：龐公抛下笊籬，作舞而退，普濟亦抛下笊籬，作舞而退。二老雖作用無别，其奈道理不同。龐公采其華，普濟摘其實，龐公造其門，普濟入其室。其或於此見得，非但己事分明，亦乃參學事畢，堪報不報之恩，以助無為之化。

正覺云：龐公笊籬不可欠，普濟木杓不可無。若論石頭一宗，千家萬户。且道畢竟如何? 大笑呵呵歸去來，家家門外長安路。

佛海云：普濟把定，被龐公痛處一錐，直得左轉右仄，前依後隨。笊籬提起處，相呼作舞時，若言依樣畫猫兒，定把黄金鑄子期①。

《禪宗頌古聯珠通集》卷十五在普濟下增補，同《拈八方珠玉集》，有兩則頌古之作，塗毒策：“提起笊籬，清風滿寰宇。放下笊籬，黄金如糞土。可憐兩個老古錐，相見何用同作舞。”瞎堂遠：“你愛我笊籬，我愛你木杓。主山纔放高，案山又岌嶫。

① 《禪宗集成》第13册第8387～8388頁。

居士大同師，將錯便就錯。歸去來兮天地高，一對鐵錐何處着。”①

25. 濟一日問居士："是個言語，今古少人避得唇舌，只如翁避得麽?”士應喏，濟再舉前話，士云："什麽處去來?”濟又舉前話，士曰："什麽處去來?”濟曰："非但如今，古人亦有此語句。”士作舞而去，濟曰："這風顛漢，自過教誰點檢。”

西明寺本第20則②。《禪宗頌古聯珠通集》卷十五普濟下增收。《拈八方珠玉集》卷上録，頌三首：

佛果拈云：聽聞風叫，明察秋毫，撈脚處不容聲，馳突處不留迹。跳則跳得出，争奈猶在架子下，當時若向上道，不消一個合取口。

正覺云：慣逐羊腸路，相逢莫問津。江山异今古，風物逐時新。

佛海云：大同布置，自謂古今無人出得。居士雖在其中，却不被他籠罩，把得定作得主，不隨語轉底。試着眼看③。

介石智朋禪師舉此則云："大同始終靠定，不能拓開；龐居士向窠窟裹一錘，自過教誰檢？大似忍痛還拳。當時見道向什麽

① 《禪宗集成》第7册第4299頁上。
② 第134頁。
③ 《禪宗集成》第13册第8390頁。

處去來，即與道千萬保重。"①

此則居士裝瘋賣傻，不入圈套。禪林中常有用此法者。

26. 普濟一日訪居士，士曰："憶在母胎時有一則語，舉似阿師，切不得作道理主持。"濟曰："猶是隔生也。"士曰："向道不得作道理。"濟曰："驚人之句，争得不怕?"士曰："如師見解，可謂驚人。"濟曰："不作道理，却成作道理。"士曰："不但隔一生、兩生。"濟曰："粥飯底僧，一任點檢。"士彈指三下。

西明寺本第 22 則"向道不得作道理"作"向師道不得怕"②。《宗門統要續集》卷十三記於普濟下。《五燈會元》卷五《大同普濟禪師》"點檢"作"檢責"、"彈指"作"鳴指"③。《拈八方珠玉集》卷上録，有頌三首：

佛鑒拈云：龐公普濟，只在蝦蟆窟裏作活計，且如山是山水是水，僧是僧俗是俗，豈不是母胎中事？山不是山水不是水，僧不是僧俗不是俗，還是母胎中事也無？忽然驢頭生角也不定。

正覺云：兩個作者，傾蓋相投，交肩而往。若論在母胎時語，何曾道着。普濟却怕個什麼？居士便道伊見解驚人，道理在什麼處？會麼？隔生未了驚人句，分付叢林粥飯僧。

佛海云：見得分明，説得分明。母胎中語，對面隔生。見亦不到，説亦不到。母胎中語，十日并照。二大老與麼往來，還免

① 《介石智朋禪師語録》，《禪宗集成》第 15 册第 10550 頁上。
② 第 134 頁下。
③ 中華書局 1997 年版，上册第 269 頁。

得道理主持麽？等閑傾盡此時心，相識猶如不相識①。

母胎時：即本來時，亦可稱本來人。彈指：可表驚喜、贊嘆、警示等多種意義。

27. 居士一日去看普濟，濟見居士來，便掩却門曰："多知老翁，莫與相見。"士曰："獨坐獨語，過在阿誰？"濟便開門，纔出，被士把住曰："師多知？我多知？"濟曰："多知且置，閉門開門，卷之與舒，相較幾許？"士曰："只此一問，氣急殺人。"濟嘿然。士曰："弄巧成拙。"

西明寺本第23則②。《宗門統要續集》卷十三記於普濟下。《五燈會元》卷五《大同普濟禪師》同③。《拈八方珠玉集》卷上同，録頌三首：

佛鑒拈云：普濟閉門避客，不知相見愈親。龐公掩耳偷鈴，不知欲隱彌露。子細撿點將來，總好與三十棒。須是當人自點撿始得，若點撿得出，三十棒亦不為多。若點撿不出，三十棒是你吃。

正覺云：作者相逢，家常茶飯，得恁麽精熟。然則開閉卷舒，不妨自在。也須解吃水防噎始得。

佛海云：此門纔閉，一挨復開。開閉卷舒，分明在我。弄巧

① 《禪宗集成》第13册第8389頁。
② 第134～135頁。
③ 中華書局1997年版，上册第269頁。

成拙，落在阿誰分上?①

多知漢：多知之人。按禪宗主張明心見性，對於多知采取否定態度。有比較，就有差別，這本就屬知見範疇。

28. 居士到長髭禪師，值上堂，大衆集定，士便出，云："各請自檢好。"髭便示衆，士却於禪床右立。時有僧問："不觸主人公，請師答話。"髭云："識龐公麼?"僧云："不識。"士便搊住其僧云："苦哉！苦哉!"僧無對。士托開。髭少間却問士云："適來這僧還吃棒否?"士云："待伊甘使得。"髭云："居士只見錐頭利，不見鑿頭方。"士云："恁麼説話，某甲即得；外人聞之，要且不好。"髭云："不好個甚麼?"士云："阿師衹見鑿頭方，不見錐頭利。"

西明寺本第 24 則作"阿師衹見錐頭尖，不見鑿頭利"②，《宗門統要續集》卷十二長髭下、《五燈會元》卷五③ 均同西明寺本。

29. 居士同松山和尚吃茶次，士舉槖子曰："人人盡有分，為什麽道不得?"山曰："秖為人人盡有，所以道不得。"士曰："阿兄為什麽却道得?"山曰："不可無言也。"士曰："灼然，灼然。"山便吃茶。士曰："阿兄吃茶，為什麽不揖客?"山曰：

① 《禪宗集成》第 13 册第 8389～8390 頁。
② 第 135 頁上。
③ 中華書局 1997 年版，上册第 266 頁。

"誰?"士曰："龐公。"山曰："何須更揖?"後丹霞聞，乃曰："若不是松山，幾被個老翁惑亂一上。"士聞之，乃令人傳語霞曰："何不會取未舉橐子時?"

"若不是松山，幾被個老翁惑亂一上"西明寺本第25則作"若非松山眼，却被老漢作亂一場"①，《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《松山和尚》録。《拈八方珠玉集》卷上録，頌三首：

佛鑒拈云：譬如琴瑟箜篌，雖有妙音，若無妙指，終不能發。崧山解吹無孔笛，龐老解弄勿弦琴。丹霞雖隨聲應拍，須知拍拍是令。衆中若有會底，出來露個消息，也表衆中有人。若無，各自歸堂。

正覺云：七盞清風生兩腋，一回舉着便醒醒。相逢不用輕相揖，須要當頭道姓名。若不如是，争得丹霞相共證據？祇如龐公道"未提托子已前事"，畢竟作麼生商量？試斷看。

佛海云：隨其流，揚其波，到岸轉灣，一篙柱定。崧山老人不勞餘力，居士傳語丹霞，愈見自納敗闕。那裏是敗闕處②？

此則亦在於主客位置的轉换，本來松山是主，居士是客。但是居士先拈起托子并説話，即占主位也。即後來禪林中之主賓公案之先導也。

① 第135頁上。
② 《禪宗集成》第13册第8384～8385頁。

與此類似之機鋒如《祖堂集》卷十八《仰山和尚》："岑上座在中庭向日次，師從邊過云：'人人盡有這個事，衹是道不得。'云：'恰似，請汝道。'師云：'作麼生道？'岑上座便攔胸與一蹋，師倒，起來云：'師叔用使，直下是大蟲相似。'"①

30. 居士一日與松山看耕牛次，士指牛曰："是伊時中更安樂，只是未知有。"山曰："若非龐公又爭識伊？"士曰："阿師道渠未知有個什麼？"山曰："未見石頭，不妨道不得。"士曰："見後作麼生？"山撫掌三下。

西明寺本第26則②。

31. 居士一日到松山，見山携杖子，便曰："手中是個什麼？"山曰："老僧年邁，闕伊一步不得。"士曰："雖然如是，壯力猶存。"山便打，士曰："放却手中杖子，致將一問來。"山拋下杖子，士曰："這老漢前言不付後語。"山便喝，士曰："蒼天中更有怨苦。"

西明寺本第27則③。《聯燈會要》卷五《松山和尚》録。《拈八方珠玉集》卷上録，頌三首：

佛鑒拈云：點鐵成金易，點金成鐵難。嵩山一條拄杖，尋常

① 上海古籍出版社1994年版，第340頁下。
② 第135頁下。
③ 第135頁下。

拈起則劃斷三乘，放下則平欺佛祖。洎乎牙人撞見販子，彼此祇可自知，那堪遺衲僧點撿？好一對無孔鐵鎚。

正覺云：嵩山拄杖子，正要扶危。及乎被龐公問着，直得把捉不住。當時待伊道："放下拄杖，别作個問訊。"便好痛與一頓，看他如何祇對。雖然如是，劍閣路雖險，夜行人更多。

佛海云：拋却木上座，揮起金剛王。龐公機關如神，不免稱叫冤苦①。

此則乃用讓對方自相矛盾而勝之的方法。蒼天中更有怨苦：也是感嘆，亦爲當時禪林中常用語。《景德傳燈録》之《浮杯和尚》："師遂舉前語問婆，婆斂手哭云：'蒼天中間更有冤苦。'師無語。"②

32. 居士一日與松山行次，見僧擇菜，山曰："黄葉即去，青葉即留。"士曰："不落黄葉又作麽生？"山曰："道取。"士曰："不為賓主大難。"山曰："祇為强作主宰。"士曰："誰不恁麽？"山曰："不是，不是。"士曰："青黄不留處，就中難道。"山曰："也解恁麽去。"士珍重大衆，山曰："大衆放你落機處。"士便行。

西明寺本第28則③。《拈八方珠玉集》卷上録，頌三首：

① 《禪宗集成》第13册第8386頁。
② 《佛藏要籍選刊》第13册第566頁下。
③ 第135頁下。

佛鑒拈云：龐公當時，若下得一轉語，方得話圓。且道下得個什麽語？當時但道："某甲亦放長老蹉過處。"且道甚處是他蹉過處？諸人還點檢得出麽？若點撿不出，山僧更為你注破。蹉過處甚分明，無耳僧人子細聽。但得白雲消散盡，夕陽斜照數峰青。

正覺云：且什麽處，是居士落機處？要知麽？巨靈抬手無多子，分破華山千萬重。

佛海云：二老親見馬師，只得其機，不得其用。若得其用，不落青黄，有甚難道?①

《禪宗頌古聯珠通集》卷十三松山下增收，頌二首：

大圓智：不落青黄道取好，互為賓主也大難。珍重衆僧便下去，後回相見作何顔？

佛性泰：膠投漆，水和乳。一卷一舒，全賓全主。誰言不落青黄，就中要人道取。誰道取？分付鑊湯，熟蒸爛煮②。

33. 一日松山與居士話次，山驀拈起案上尺子云："還見這個麽?"士曰："見。"山曰："見個什麽?"士曰："松山，松山。"山曰："不得不道。"士曰："争得?"山乃抛下尺子，士曰："有頭無尾得人憎。"山曰："不是翁，今日還道不及。"士曰："不及個什麽?"山曰："有頭無尾。"士曰："强中得弱即有，弱中得强

① 《禪宗集成》第13册第8385頁。
② 同上，第7册第4278頁上。

即無。”山抱住居士曰：“這個老子，就中無話處。”

西明寺本第 29 則[①]，《宗門統要續集》卷五記於松山下。《拈八方珠玉集》卷上録，頌三首：

佛果拈云：明鏡當軒，舉無遺照。若不是龐老，洎遭惑亂。雖然如是，不入洪波裏，爭見弄潮人。秖如他道："强中覓弱即得，弱中覓强即無。"還有商量處也無？山僧不惜眉毛，商量去也。作麼生是弱中覓强？努力今生須了却。作麼生是强中覓弱？得饒人處且饒人。

正覺云：崧山一個尺子，引得許多誵訛。當時龐公爭得不道？崧山抛下尺子，士云："有頭無尾。"正好行令。因甚麼崧山放過，致得多口老翁，分强分弱。所以佛果云："得饒人處且饒人。"看這兩個老宗師，异代同風。饒個俗士，建立宗乘。手段在什麼處？若要盡令而行，終未到得宗風掃地。

佛海云：崧山拈起時，如毒蛇横道。若非居士當面禁住，往往遭傷。一人强中得弱，一人弱中得强。有頭無尾處，切忌錯商量[②]。

宋超宗慧方（1073～1129）上堂舉此則，云："居士平生辯不可遏，若不是松山，洎合秖向第二機中打倒。"[③]

---

① 第 135～136 頁。
② 《禪宗集成》第 13 册第 8385～8386 頁。
③ 《超宗慧方禪師語録》，《禪宗集成》第 14 册第 9418 頁。

34. 居士問本溪和尚："丹霞打侍者，意在何所?"溪曰："大老翁見人長短在。"士曰："為我與師同參，方敢借問。"溪曰："若恁麽，從頭舉來，供你商量。"士曰："大老翁不可共你説人是非。"溪曰："念翁年老!"士曰："罪過！罪過!"

西明寺本第30則[1]。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《本溪和尚》録[2]。《拈八方珠玉集》卷上録，頌三首：

佛鑒拈云：一對鐵鎚如綿團，一雙烏鴉如白鶴。忽然狹路相逢，不免將錯就錯。

正覺云：龐公水裏有鹽，本溪因邪打正。若論丹霞意旨，十萬八千。

佛海云：居士與麽，本溪不與麽；本溪與麽，居士却不與麽。家常茶飯，且致一邊。畢竟丹霞打侍者，意作麽生?[3]

丹霞打侍者：據現存文獻，此當是丹霞參慧忠國師，國師打侍者之事而來的。《祖堂集》卷四《丹霞和尚》記丹霞："至洛京參忠國師，初見侍者，便問：'和尚還在也無?'對曰：'在，只是不看客。'師曰：'太深遠生?'侍者曰：'佛眼覷不見。'師曰：'龍生龍子，鳳生鳳子。'侍者舉似國師，國師便打侍者。"[4]

此則與第31則對機方式同。

---

① 第136頁上。
② 中華書局1997年版，上册第176頁。
③ 《禅宗集成》第13册第8386頁。
④ 上海古籍出版社1994年版，第80頁上。

35. 本溪一日見居士來，乃目視多時，士乃將杖子畫一圓相，溪便近前以脚踏，士曰："是什麽？是什麽？"溪却於居士前畫一圓相，士亦以脚踏，溪曰："來時有，去時無。"士抱拄杖而立，溪曰："來時有，去時無。"士曰："幸自圓成，徒勞目視。"溪拍手曰："奇特！一無所得。"士拈杖子，點點而去，溪曰："看路，看路！"士曰："是什麽？是什麽？"

西明寺本第 31 則[①]，《宗門統要續集》卷五記於本溪下。"抱"，意即"抛"[②]，《拈八方珠玉集》卷上作"抛"，録頌三首：

舉本溪見居士來，便以目視之。士以拄杖劃一圓相，溪向前踏却。士云："恁麽不恁麽？"（佛鑒着語云：是是。）溪却劃一圓相，士亦向前踏却。溪云："與麽不與麽？"（佛鑒着語云：不是不是。）士抛下拄杖而立。（佛鑒着語云：雪上更加霜。）溪云："來時有杖，去時無杖。"（佛鑒着語云：强生節目。）士云："幸自圓成，徒勞側目。"溪撫掌云："奇哉奇哉。"（佛鑒着語云：衆眼難瞞。）士拈杖便行。溪云："看路。"（佛鑒着語云：頭正尾正。）

佛鑒復拈云：古人恁麽相見，祇為有眼底人，不為無眼底人。老僧今日，祇為無眼底人，不為有眼底人。惺惺漢，一任穿却老僧鼻孔。

正覺云：十九條平路，終無一局同。欲分先後手，側目辨來

① 第 136 頁上。
② 蔣禮鴻《敦煌變文字義通釋》："抱，就是抛。"上海古籍出版社 1997 年版，第 128 頁。

踪。

佛海云：各呈見解，互逞機鋒。石火莫及，電光罔通。抛下拄杖而立，不同草草；拈起拄杖便行，亦豈匆匆。者裏著得雙眼，許你親見龐公①。

《禪宗頌古聯珠通集》卷十三增收頌四首，比《拈八方珠玉集》多二則：

大圓智：磚子來，瓦子擲；拳頭來，脚尖早踢；子細點檢，一場狼藉。先賢為榜樣，今人為法則。莫學相似禪，青天轟霹靂。個中若是惺惺漢，餿飯殘羹誰肯吃。

瞎堂遠：起模畫様弄精魂，拂迹除踪更見人。行到水窮山盡處，滿天雲散月華明②。

《祖庭事苑》卷一云："圓相之作，始於南陽國師，付授耽源，源承讖記，傳於仰山，今遂目爲潙仰家風。"③ 但在禪林中用圓相者不祇這幾人，還有如：

《景德傳燈録》卷四《杭州徑山道欽禪師》："馬祖令人送書到。書中作一圓相，師發緘，於圓相中作一畫，却封回。"④

同上，卷六《江西道一禪師》："有小師行脚回，於師前畫個圓相，就上禮拜了立。師云：'汝莫欲作佛否？'云：'某甲不解

① 《禪宗集成》第13册第8387頁。
② 同上，第7册第4275頁下。
③ 同上，第4册第2219頁上。
④ 《佛藏要籍選刊》第13册第534頁上。

捏目。’師云：‘吾不如汝。’小師不對。”①

同上，卷七《京兆府章敬寺懷惲禪師》：“有小師行脚回，師問曰：‘汝離此間多少年耶？’曰：‘離和尚左右將及八年。’師曰：‘辦得個什麽？’小師於地畫一圓相。師曰：‘只遮個，更别有？’小師乃畫破圓相，後禮拜。”②

同上，卷八《池州南泉普願禪師》：“師與歸宗、麻穀同去參禮南陽國師。師先於路上畫一圓相云：‘道得即去。’歸宗便於圓相中坐，麻穀作女人拜。師云：‘恁麽即不去也。’歸宗云：‘是什麽心行？’師乃相唤回，不去禮國師。”③

此則公案是龐居士欲考難本溪，而本溪却解决了此難題。“圓成”就是自圓其説之意。當龐居士畫一圓相要本溪回答時，本溪并没有立即回答，而是以其人之道還治其人之身，亦畫一圓相，看龐居士怎樣處置。龐居士亦以同樣的動作來回答，本溪纔説出自已的答案。而龐居士又無法反駁，也算是輸，所以本溪很得意。禪宗有説一物即不中的話頭，雖是圓，却不能説出圓字，本溪回答“來時有，去時無”，即曲折説出了圓字之答案。圓相在禪林中有特殊意義④。

※　36. 師又問龐居士：“達摩西來第一句作麽道？”士云：“誰記得？”師云：“可謂無記性。”士云：“舊日事不可東道西説。”師云：“如今事作麽生。”士云：“一辭不措。”師云：“智人

① 《佛藏要籍選刊》第13册第550頁中。
② 同上，第556頁下。
③ 同上，第562頁上。
④ 周裕鍇《禪宗語言》第三章論圓相甚詳，第82～88頁。

前説，添他多少光彩。”士云：“阿師眼能大。”師云：“是與麼始得為絶聯之説。”士云：“眼裹着一物不得。”師云：“日正盛，難為舉目。”士云：“穿過骷髏去在。”師彈指云：“誰辨得伊?”士云：“這老漢有甚奇特處?”師便歸方丈。

此則不見於今存《龐居士語録》各本，只載於一些公案集中。今從《宗門統要續集》卷五[①]録。《拈八方珠玉集》卷上作“始得爲絶朕之説”，有頌三首：

佛鑒拈云：門已閉，一挨便開；船欲傾，一篙便轉，可謂得逸群之用。子細點撿來，二老漢，争鋒尖巧，攙鼓奪旗則不無，争奈未曾動着達磨西來第一句在。且達磨西來第一句，作麼生道？腦後見腮，莫與往來。

正覺云：竿上人不驚，竿下人失聲。

佛海云：誰記得，一詞不措，穿過髑髏，與夫便歸方丈。綿綿無滲漏，密密不通風，總是第二句。要會西來第一句麼？合取狗口[②]。

本則“智人前説”句，在智人面前説話，也能添一些光彩，言下之意是駡龐居士蠢。眼能大，眼大小看人，也是諷刺。

“達摩”句在禪林中有多種問法，或作“達摩西來意”、“祖師西來意”、“西來意”，出現較早。而“第一句”的問法較晚出

① 《明嘉興大藏經》第37册450頁中。
② 《禪宗集成》第13册第8386～8387頁。

現。

《景德傳燈録》卷四《潤州鶴林玄素禪師》:"或有僧問:'如何是西來意?'師曰:'會即不會,疑即不疑。'"

同上,卷四《舒州天柱山崇慧禪師》:"問:'如何是西來意?'師曰:'白猿抱子來青嶂,蜂蝶銜華緑蕊間。'"

同上,卷四《杭州徑山道欽禪師》:"僧問:'如何是祖師西來意?'師曰:'汝問不當。'曰:'如何得當?'師曰:'待吾滅後即向汝説。'"

同上,卷十二《鎮州臨濟義玄禪師》:"僧問:'如何是第一句?'師曰:'三要印開朱點窄,未容擬議主賓分。'"

同上,卷十八《福州長生山皎然禪師》:"僧問雪峰:'如何是第一句?'雪峰良久。僧退舉似於師,師曰:'此是第二句。'雪峰再令其僧來,問:'如何是第一句?'師曰:'蒼天,蒼天!'"①

37. 居士訪大梅禪師,纔相見,便問:"久向大梅,未審梅子熟也未?"梅曰:"熟也,你向什麼處下口?"士曰:"百雜碎。"梅伸手曰:"還我核子來!"士便去。

西明寺本②、《景德傳燈録》卷七、《五燈會元》卷三《大梅法常禪師》均有録。真净克文(1025~1102)《寶峰雲庵真净語録》所引與此則稍异:

① 《佛藏要籍選刊》第13册第533、534、595、653~654頁。
② 《俗語言研究》創刊號136頁上。

龐居士遂去問梅曰：“久向梅子熟，還許學人摘吃也無?”梅云：“你向什麼處下口?”士云：“百雜碎。”梅云：“還我核子來!”師云：“且道此二人相見，還有優劣也無。”①

《五燈會元》卷三《大梅法常禪師》述龐居士訪大梅之因緣較詳：

大寂聞師住山，乃令僧問：“和尚見馬大師得個甚麽，便住此山?”師曰：“大師向我道：即心是佛。我便向這裏住。”僧曰：“大師近日佛法又别。”師曰：“作麽生?”曰：“又道：非心非佛。”師曰：“這老漢惑亂人，未有了日。任他非心非佛，我只管即心即佛。”其僧回舉似馬祖，祖曰：“梅子熟也!”龐居士聞之，欲驗師實，特去相訪。……自此學者漸臻，師道彌著②。

同傳還記大梅初參馬祖，“問：‘如何是佛?’寂曰：‘即心是佛。’師即大悟，遂之四明梅子真舊隱縛茆燕處。”③ 馬祖説“非心非佛”比較早，《祖堂集》卷三《慧忠國師》載：“伏牛和尚與馬大師送書到師處，師問：‘馬師説何法示人?’對曰：‘即心即佛。’師曰：‘是什麽語話?’又問：‘更有什麽言説?’對曰：‘非心非佛。亦曰不是心，不是佛，不是物。’師笑曰：‘猶較些子。’”④ 慧忠圓寂於大曆十年（775），對話應在此之前；大梅已

① 《古尊宿語録》卷四十三，上海古籍出版社 1995 年版，第 525 頁上。
② 中華書局 1997 年版，上册第 146 頁。
③ 同上。
④ 上海古籍出版社 1994 年版，第 64 頁下。

知馬祖的説法變了，還要堅持老觀點，爲什麼馬祖却贊揚他“梅子熟也”？禪宗强調自心的領悟，一切説法都祇是權宜方便，大梅正是悟到了這點，所以馬祖贊揚他。龐居士聞之，便去參驗大梅，這體現了龐居士的務求真諦的個性。由於馬祖的贊譽，加上當時禪林中以機鋒著稱的龐居士參驗，故大梅“自此學者漸臻，師道彌著。”

禪林中，以禪師之號爲對機内容者，以龐居士爲早，除此則外，還有龐居士訪仰山亦是。之後便逐漸多起來，如：

《景德傳燈録》卷十《趙州觀音院從諗禪師》：“僧問：‘久向趙州石橋，到來祇見掠彴。’師云：‘汝祇見掠彴，不見趙州橋。’僧云：‘如何是趙州橋？’師云：‘過來。’又有僧同前問，師亦如前答。”

同上，卷十四《澧州龍潭崇信禪師》：“德山問：‘久向龍潭，到來潭又不見，龍亦不現。’師曰：‘子親到龍潭。’德山即休。”

同上，卷二十《泉州廬山小溪院行傳禪師》：“僧問：‘久向廬山石門，爲什麽入不得？’師曰：‘鈍漢。’曰：‘忽逢猛利者還許也無？’師曰：‘契茶去。’”

介石智朋禪師上堂舉此則，説：“龐居士親曾驗過，大似口裏膠生。”① 虚堂和尚《代别》舉此則後代云“平出”②，松源崇岳《頌古》云：“大梅梅子熟，龐老已先知。正眼驗深要，相逢拍手歸。”③ 宋北磵居簡禪師一次小參：

① 《介石智朋禪師語録》，《禪宗集成》第15册第10518頁上。
② 《虚堂和尚語録》卷六，《大正藏》第47册第1020頁上。
③ 《松源崇岳禪師語録》卷上，《禪宗集成》第16册第10764頁上。

舉龐居士問大梅："久向大梅，未審梅子熟也未?"師云："到處生事。"大梅云："你向什麼處下口?"師云："引得春風入菜籃。"居士云："百雜碎。"師云："放過即不可。"大梅云："還我核子來。"師云："不索何獲?"居士便禮拜。師云："如何得一轉語啞却居士口?"良久云："自非板築手，鼎鼐少知音。"①

《希叟紹曇禪師廣録》卷七《題大梅塔》："即心即佛已隨邪，況與龐翁亂撒沙。茅舍從兹混塵迹，老梅羞放雪中花。"② 元了庵清欲《偈頌·禮大梅祖塔》："爛梅無色又無香，碎嚼猶堪誑老龐。札定馬師三寸舌，倒流東海入西江。"③

38. 居士到芙蓉山大毓禪師處，毓行食與居士，士擬接，毓縮手曰："生心受施，净名早訶，去此一機，居士還甘否?"士曰："當時善現，豈不作家?"毓曰："非關他事。"士曰："食到口邊，被他奪却。"毓乃下食，士曰："不消一句子。"

西明寺本第33則④。《景德傳燈録》卷八《毗陵芙蓉山大毓》、《五燈會元》卷三《芙蓉太毓禪師》均録。《拈八方珠玉集》卷下録，有幾則拈頌之作：

佛鑒拈云：杓柄在手，與奪自由。龐公箸夾不上，便使匙

① 《北礀居簡禪師語録》，《禪宗集成》第15册第10295頁。
② 《禪宗集成》第17册第11458頁下。
③ 《了庵清欲禪師語録》卷七，《禪宗集成》第19册第12878～12879頁。
④ 第136頁。

挑，大似奪飢不奪飽。然雖恁麼解，將冷口吃人熱物底，也難得。

正覺云：先機一露，得在知音。句後求人，難逢作者。等閑合轍，平地青霄。直饒善現、净名，斫額相望不及。何也？夜來薝蔔林中過，饒得清香滿袖歸。

佛海云：將與而復奪，芙蓉有此一機；將失而復得，老龐不消一句。雖則匙箸籠横，且圖得碗飯吃①。

宋圓悟禪師引此則是龐居士與金牛之對機，《圓悟佛果禪師語録》卷十八《拈古》云：

舉金牛行食次，問龐居士："生心受施，净名已訶，去此二途，居士還甘否？"士云："當時善現，豈不作家？"牛云："豈干他事？"士云："食到口邊，被人奪却。"金牛便行食，士云："不消一句子。"師拈云：善現作家，金牛奇特，盡被龐居士一時領過了。也只如龐居士道不消一句子，且道是那一句？端坐受供養，施主常安樂？

舉金牛行食次，問龐居士："生心受施，净名已訶，去此二途，居士還甘否？"士云："當時善現，豈不作家？"牛云："豈干他事？"士云："食到口邊，被人奪却。"金牛便行食，士云："不消一句子。"拈云：净名呵善現，金牛勘龐老。彼此不相饒，峻機無處討。雲行雨施雷奔電掃，殺虎陷虎出草入草。毗婆尸佛早

① 《禪宗集成》第13册第8393頁。

留心，直到如今不得妙[1]。

其他文獻均未言及，或是圓悟禪師誤記。《普庵印蕭禪師語録》卷中舉此則後拈云："芙蓉老人因行食次，壓良爲賤，賴遇龐公清露白。若不是龐老子時愛他一粒米，壞却十年糧，净名也好吃棒。愛弄心肝五臟，除非到裏脱頑機，不消一句趣無量。"[2]明達觀真可《拈古》舉此則云："達觀衹今問諸善知識，且道芙蓉老龐雙鏡交光之際，機鋒捷出，又如夜光之珠横斜衝突於金盤之中，卒難捉摸。謂其東突忽復北突，謂其中轉忽向西行，是舉心動念耶？不舉心動念耶？若謂舉心動念，魏老又道不是佛法。若謂不舉心動念，芙蓉老龐又非木偶人。有人直下揀别得出，達觀當身爲床座供養。伊若揀别不出，饒你芙蓉老龐復生雪屈，也須捺下雲頭，聽達觀處分始得。"[3]

此則以佛經故事爲機鋒内容。善現即須菩提，《維摩詰經》卷上：

佛告須菩提："汝行詣維摩詰問疾。"須菩提白佛言："世尊，我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔入其舍從乞食，時維摩詰取我鉢盛滿飯，謂我言：唯須菩提，若能於食等者，諸法亦等；諸法等者，於食亦等，如是行乞乃可取食。……其施汝者不名福田，供養汝者墮三惡道。"[4]

① 《大正藏》第47册第796頁中、800頁上。
② 《禪宗集成》第14册第9829頁。
③ 《紫柏尊者全集》卷十六，《禪宗集成》第24册第16074頁下。
④ 《佛藏要籍選刊》第5册第778頁中。

《景德傳燈録》卷二十八《越州大珠和尚語》對此段有問答：

維摩座主問："經云：'彼外道六師等是汝之師，因其出家，彼師所墮，汝亦隨墮。其施汝者不名福田，供養汝者墮三惡道。謗於佛毀於法不入衆數，終不得滅度，汝若如是乃可取食。'今請禪師明為解說。"師曰："迷徇六根者，號之為六師。心外求佛，名為外道。有物可施，不名福田。生心受供，墮三惡道。汝若能謗於佛者，是不着佛求。毀於法者，是不着法求。不入衆數者，是不着僧求。終不得滅度者，智用現前。若有如是解者，便得法喜禪悦之食。"①

可知，關於布施、供養問題也是禪林中常關注的對象。太毓以此問發機，讓龐居士爲此下一轉語。太毓"生心受食，净名早訶"，言下之意你是否生心受食，龐居士"作家"句，言下之意是説須菩提當受供養，太毓不甘，故龐居士有"奪却"句談現實感受。

39. 士又問毓曰："馬大師着實為人處，還分付吾師否？"毓曰："某甲尚未見他，作麽生知他着實處？"士曰："祇此見知也無討處。"毓曰："居士也不得一向言說。"士曰："一向言說，師又失宗；若作兩向三向，師還開得口否？"毓曰："直是開口不得，可謂實也。"士撫掌而出。

① 《佛藏要籍選刊》第13册第745頁下。

西明寺本第 34 則[①]。《景德傳燈録》卷七《芙蓉山大毓》、《五燈會元》卷三《芙蓉太毓禪師》均録。《拈八方珠玉集》卷下：

佛鑒拈云：芙蓉何不但道分付與我？待問如何是真實處，便好與一掌；待他眼睛定動，更與一掌。何故？且要打斷許多葛藤。

正覺云：唯之與阿，相去幾何？既是馬祖的實為人處，因甚芙蓉不肯承當？當時若便承當，看他居士向什麽處言説。然雖如此，行到水窮處，坐看雲起時。

佛海云：雨打庭前擣帛石，一點入作不得。却以葛藤纏之，便見前言不副後語[②]。

明初杲庵普莊禪師拈云："芙蓉無端惹起許多葛藤，若約徑山見處便攔胸一踏，直饒龐居士知有馬大師有着實處也，做手脚不及。"[③]

40. 居士相看則川和尚次，川曰："還記得見石頭時道理否？"士曰："猶得阿師重舉在！"川曰："情知久參事慢。"士曰："阿師老耄不啻龐公。"川曰："二彼同時，又爭幾許？"士曰："龐公鮮健，且勝阿師。"川曰："不是勝我，秖欠汝個幞頭。"士

① 第 136 頁下。末注：傳燈録云毗陵芙蓉山大統禪師。"統"當是"毓"之草書形誤。

② 《禪宗集成》第 13 册第 8393 頁。

③ 《杲庵普莊禪師語録》卷四，《禪宗集成》第 19 册第 13114 頁下。

拈下幞頭曰："恰與師相似。"川大笑而已。

西明寺本第35則①。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《則川和尚》録。《拈八方珠玉集》卷上録，頌三首：

佛鑒拈云：龐公去却幞頭，恰似阿師相似。且道他，那裏是相似處？若也見得，未見石頭時事，只在於今。其或未然，僧中有俗，俗中有僧。

正覺云：初見石頭，久參事慢。阿師老耄，龐公鮮健。一頂幞頭，機鋒互換。大笑呵呵，風和日暖。

佛海云：龐公被人道久參事慢，便放厮賴一上，也是俗氣不除。及至拈下幞頭，却又二三成六。且道還當得初見石頭底道理麼？驢年②。

雪峰慧空《送莫内翰》："黄龍室内三關語，趙老青州一布衫。何事臨分無别説，則川龐老是同參。"③ 此則與第39則芙蓉問"馬大師着實爲人處"則相似。

41. 一日，則川摘茶次，士曰："法界不容身，師還見我否？"川曰："不是老僧，洎答公話。"士曰："有問有答蓋是尋常。"川乃摘茶不聽，士曰："莫怪適來容易借問。"川亦不顧。士喝曰："這無禮儀老漢，待我一一舉向明眼人。"川乃抛却茶

① 第136頁下。
② 《禪宗集成》第13册第8383頁。
③ 《雪峰慧空禪師語録》，《禪宗集成》第14册第9458頁。

籃，便歸方丈。

西明寺本第 36 則①。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《則川和尚》録。

宋代雪竇重顯拈古，圓悟克勤《佛果擊節録》卷下録此則，“川乃摘茶不聽”作“川不管”，“川亦不顧”作“川亦不管”，“川乃抛却茶籃”作“川拈茶籃便歸”。雪竇頌古云：“則川祇解把定疆封，不能同生同死，當時好與捋下幞頭，誰敢唤作龐居士。”圓悟云：“雖然祇是打凈潔球子，也打得好。末後爲什麽却不答他話？作家相見有始有終。有者道泊與龐公答話，被公作亂一上，識法者懼。則川所以如此，雪竇道祇解把定疆封，且莫向雪竇句下錯會。你且道則川是答他話，不答他話？若會得去，拍拍都是令。或有向你道，作麽是則川把定疆封處？作麽生對他？雖然恁麽拈，不許恁麽會。殊不知，當機覿面提，覿面當機疾。”②《拈八方珠玉集》卷上録，有頌三首：

佛鑒拈云：兩回不管，提籃便歸。且道，旨歸何處？還會麽？苦瓠連根苦，甜瓜徹甜。則川老漢經事多矣。

正覺云：龐公不奈船何，直待打破戽斗。

佛海云：一人固守，一人力攻。固守則海闊山遥，力攻則天迴地轉。點檢將來，唤作不答話得麽③？

---

① 第 136～137 頁。
② 《禪宗集成》第 10 册第 6636 頁。
③ 同上，第 13 册第 8383－8384 頁。

《禪宗頌古聯珠通集》卷十三録，有頌三首：

保寧勇：相逢相誠謾相邀，碧水溪深隔斷橋。無限説辭殊不聽，急扃門户更徒勞。

懶庵樞：二老機關誰共委，幞頭捋下髮鬔鬆。山深不記來時路，彷佛猿啼碧澗中。

寶葉源：二八佳人巧畫眉，穿簾入户意如痴。空勞笑語相調戲，白髮山翁肯采伊①。

其他禪師之拈頌，如《月江正印禪師語録》卷中，舉此則并引雪竇頌古之後云："龐公得路便行，貪程太速。則川一言既出，駟馬難追，當時待他道我一一舉似明眼人去在，只消道來日不得普請。非惟坐斷龐公，亦免雪竇生風起草。"② 古林清茂《重拈雪竇舉古一百則》舉此則，云："甜瓜徹蒂甜，苦瓠道根苦。"③ 元了庵清欲《頌古》舉此則後，云："説什麼捋幞頭，當時便與一蹈蹈倒，莫道法界不容身，要且覓起處不可得。"④

42. 川一日在方丈内坐，士見曰："衹知端坐方丈，不覺僧到參時。"川垂下一足，士便出，三兩步却回，川却收足，士曰："可謂自由自在。"川曰："争奈主人何？"士曰："阿師衹知有主不知有客。"川唤侍者點茶，士乃作舞而出。

① 《禪宗集成》第 7 册第 4278～4279 頁。
② 同上，第 18 册第 12388 頁。
③ 《古林清茂禪師語録》卷三，《禪宗集成》第 18 册第 12590 頁。
④ 《了庵清欲禪師語録》卷四，《禪宗集成》第 19 册第 12800 頁上。

西明寺本第 37 則[1]。《宗門統要續集》卷五記於則川下。《拈八方珠玉集》卷上録，頌三首：

佛鑒拈云：龐公半出半入，賓中有主。則川伸脚縮脚，主中有賓。兩個如解舞之人，急拍急舞，緩拍緩舞。雖然急緩有殊，須知其中格調。且如何是其中格調？各自定當看。

正覺云：樂行不如苦住，富客不如貧主。趣前退後説來端，舞袖高歌却回去。則川老人可謂慣曾作客方憐客，禮度周旋且吃茶。

佛海云：有是主，必有是客；有是客，必須是主。有主無客，主禮徒施；有客無主，客情難遣。則川垂足收足，可謂主禮勤勤。居士出而復回，不妨客情戀戀。細觀作舞出門去，義重清茶果醉人[2]。

《禪宗頌古聯珠通集》卷十三增收，有頌四首，摘三首：

南堂興拈云：好則川，亦好龐公，看他兩作家，恁麼相見，如二龍玩寶，兩無相傷。所謂入林不動草，入水不動波，到這裏方知有自由自在分，且道是什麼得恁麼靈驗？良久，復頌曰：衲子懷中寶，文星袖裏珠。夫子步亦步，夫子趨亦趨。又頌曰：則川善唱，居士能舞。雲既從龍，風亦從虎。師子嚬呻，象王回顧。北斗藏身，月宮趁兔。踏破草鞋，不移寸步[3]。

---

① 第 137 頁上。
② 《禪宗集成》第 13 册第 8384 頁。
③ 同上，第 7 册第 4279 頁上。

介石智朋禪師舉此則云："主賓相稱，應接酬酢，皆中禮節。居士出，行三步而入，賓禮不苟。則川伸足垂足，主禮亦盡。若論我是主人，豈容上門上户。要知末後一盞茶落處麼，迎客不如送客。"①

此則亦賓主關係，則川一直占主位。

43. 居士到洛浦禪師，拜起曰："仲夏毒熱，孟冬薄寒。"浦曰："莫錯。"士曰："龐公年老。"浦曰："何不寒時道寒熱時道熱?"士曰："患聾作麼?"浦曰："放汝二十棒。"士曰："瘂却我口，塞却汝眼。"

西明寺本第 38 則，末注"傳燈録之澧州樂普山元安禪師"②。《宗門統要續集》卷十六記於洛浦下，"莫錯"作"莫莫"，"二十棒"作"三十棒"③。

《禪宗頌古聯珠通集》卷十七洛浦下增收，有靈源清頌："直下啞却我口，分明塞却汝眼。由來洛浦龐公，未出睦州擔板。覿面全提照古今，冬寒夏熱憑誰揀。"④ 其他禪師頌此則不多，應庵曇華舉此則，云："龐居士雖是鍛了底金，要且未經本分鉗鎚。洛浦雖輕放過，歸宗不免賊過後張弓。當時待他道'仲夏毒熱，孟冬薄寒'，便與趕出。何故? 車不横推，理無曲斷。"⑤ 如《虛

---

① 《介石智朋禪師語録》，《禪宗集成》第 15 册第 10550 頁中。
② 第 137 頁上。
③ 《明嘉興大藏經》第 37 册第 507 頁上。
④ 《禪宗集成》第 7 册第 4465 頁下。
⑤ 《應庵曇華禪師語録》卷三，《禪宗集成》第 15 册第 9986 頁下。

堂和尚語録》卷九舉此，師拈云："洛浦貪程太速，不知蹉過鳳樓；老龐密用金針，不覺鋒頭已露。檢點將來，二俱不了，且道那裏是他不了底？來夜請首座爲衆點破。"① 《了庵清欲禪師語録》卷二，上堂舉此，師云："洛浦本是大人，龐公自愛小道。若也據令而行，合與本分草料。雖然如是，放過也好。會麽？饒人不是痴漢。"②

44. 石林和尚見居士來，乃竪起拂子曰："不落丹霞機，試道一句子。"士奪却拂子，却自竪起拳。林曰："正是丹霞機。"士曰："與我不落看。"林曰："丹霞患瘂，龐公患聾。"士曰："恰是。"林無語，士曰："向道偶爾。"

西明寺本第39則③。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《石林和尚》録④。《拈八方珠玉集》卷下録，頌三首：

佛鑒拈云：他家相見，别無道理。彼既摇頭，此亦擺尾。頭尾相應，難存終始。多少杜撰禪和，一向撥波求水。

正覺云：龐翁尋常，撩天撥地。及乎被石林問丹霞機，祇解舉個拳頭折當。石林道伊害聾，他道恰是，且道是個什麽？落霞與孤鶩齊飛，秋水共長天一色。

佛海云：放則雙放，巨浪涌千尋。收則雙收，波澄不離水。

① 《大正藏》第47册第1049頁下。
② 《禪宗集成》第19册第12757頁下。
③ 第137頁上。
④ 中華書局1997年版，上册第176頁。

且道是落丹霞機，不落丹霞機①。

《普庵印肅禪師語録》卷中舉此，拈云："石林竪拂，龐公意氣不落有無。誰非誰是？若不解心，開眼打睡。達人相見無交涉，不落丹霞正自瞞。賴得龐公無二解，迎來送去一般般。"②

45. 林一日問居士："某甲有個借問，居士莫惜言語。"士曰："便請舉來！"林曰："元來惜言語。"士曰："這個問訊，不覺落他便宜。"林乃掩耳。士曰："作家！作家！"

西明寺本第40則③。《景德傳燈録》卷八、《聯燈會要》卷五、《五燈會元》卷三《石林和尚》録④。《拈八方珠玉集》卷下録，有頌三首：

佛鑒拈云：龐公雖然賊過後張弓，也被他使着。石林雖得便宜，圖他一粒米，失却半年糧。

正覺云：佛鑒道龐公賊過後張弓。殊不知，軟根鑽硬石。又道石林圖他一粒米，失却半年糧，也祇是下本相算人。

佛海云：居士落便宜處討便宜，石林得便宜處失便宜⑤。

北磵居簡上堂舉此，拈云："纔生便剗不得一半，失之東隅

① 《禪宗集成》第13册第8393～8394頁。
② 同上，第14册第9832頁。
③ 第137頁上。
④ 中華書局1997年版，上册第176頁。
⑤ 《禪宗集成》第13册第8394頁。

桑榆已晚，祇如居士道作家作家，且道石林還甘否?”①

石林讓龐居士“莫惜言語”，龐居士説“請舉來”，就是讓石林提問，讓石林説話，所以林云云，至此算龐居士輸，龐居士本想反戈一擊，林掩耳不聽。

46. 林一日自下茶與居士，士纔接茶，林乃抽身退後曰：“何似生?”士曰：“有口道不得。”林曰：“須是恁麼始得。”士拂袖而去曰：“也太無端!”林曰：“識得龐翁也。”士却回，林曰：“也太無端!”士無語，林曰：“也解無語去”。

西明寺本第41則②，《聯燈會要》卷五石林下録此。《拈八方珠玉集》卷下録，頌三則：

佛鑒拈云：龐公尋常辯瀉懸河，因什麼到這裏無語? 時人祇見錐頭利，幾人能見利頭錐? 正覺云：且道佛鑒意作麼生? 要見利頭錐麼? 不見道有口道不得。

佛海云：居士人呼為多口老翁，今日被人道你也解無語去，不妨減人聲價。當時石林道，識得龐公了也。祇向道，何似生? 管取吃茶③。

石川力山據西明寺本録作：“林乃抽身居士退後云：‘何似生?’居士云：‘有口道不得。’”此不通，“抽身居士”之“居士”

① 《北磵居簡禪師語録》，《禪宗集成》第15册第10279頁。
② 第137頁下。
③ 《禪宗集成》第13册第8394頁。

爲該列最後二字，當是“纔接茶”之主語，因涉上文“居士”而掉，抄寫者及時發現，將其補在列末。故應録在“纔接茶”三字之前。

此與第38則“大觘下食”則相似。“有口道不得”即《維摩詰經》卷上記須菩提云“聞此語，茫然不識是何言，不知何以答”① 之意。

47. 居士訪仰山禪師，問：“久響仰山，到來為甚麼却覆?”山豎起拂子，士曰：“恰是。”山曰：“是仰是覆?”士乃打露柱曰：“雖然無人，也要露柱證明。”山擲拂子，曰：“若到諸方，一任舉似。”

西明寺本第42則②、《宗門統要續集》卷四、《五燈會元》卷九均記於仰山下，均作“嚮”。

各本《龐居士語録》後所附《歷代贊文并諸方拈古》録有宋臨濟宗楊岐派禪師白雲守端對此則的頌：“兩個八文爲十六，從頭數過猶不足。挐來亂撒向階前，滿地團團春蘚緑。”《禪宗頌古聯珠通集》卷十四亦録有宋保寧勇禪師對此則之頌：“賊偷賊物太希奇，好手還他火伴知。今日并贜齊捉獲，得便宜是落便宜。”③ 可知此在禪林中作爲公案還是比較早的。

其他禪師之拈頌不多，《斷橋妙倫禪師語録》卷下，上堂舉此，師拈云：“小釋迦若不得拂子，幾墜網羅，老居士若不得露

① 《佛藏要籍選刊》第5册第778頁下。
② 第137頁下。
③ 《禪宗集成》第7册第4437頁下。

柱，幾落機制。雖然二俱作家，到了不知山是仰耶是覆耶?"①

48. 居士訪谷隱道者，隱問曰："誰?"士竪起杖子，隱曰："莫是上上幾么?"士抛下杖子，隱無語，士曰："衹知上上幾，不覺上上事。"隱曰："作麽生是上上事?"士拈起杖子，隱曰："不得草草。"士曰："可憐强作主宰。"隱曰："有一機，人不要拈槌竪拂，亦不用對答言辭，居士若逢，如何則是?"士曰："何處逢?"隱把住，士乃曰："莫這便是否?"驀面便唾，隱無語。士與一頌曰："焰水無魚下底鈎，覓魚無處笑君愁。可憐谷隱孜禪伯，被唾如今見亦羞。"

西明寺本第 44 則同②。

焰水：大乘十喻之一，比喻虚幻之物。禪林中常用此喻，如《祖堂集》卷十八《仰山和尚》有偈曰："法身無作化身作，薄伽玄應諸病藥。哇喋聞響擬嗥吠，焰水覓魚痴老鶴。"③ 典出佛經，《楞伽經》卷二："自性習因，計著妄想，譬如群鹿爲渴所逼，見春時焰，而作水想。迷亂馳趣，不知非水。"④ 又，《智度論》卷六："是故説諸菩薩知諸法如幻、如炎（焰）者，炎以日光風動塵故，曠野中見如野馬，無智人初見謂之爲水。男相女相亦復如是。"⑤

① 《禪宗集成》第 17 册第 11582 頁。
② 第 137～138 頁。
③ 上海古籍出版社 1994 年版，第 339 頁上。
④ 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 1095 頁上。
⑤ 同上，第 8 册第 508 頁中。

49. 居士因在床上卧看經，有僧見曰："居士看經須具威儀。"士翹起一足，僧無語。

西明寺本第 45 則同①。

50. 居士一日在洪州市賣笊籬，見一僧化緣，乃將一文錢問曰："不辜負信施道理，還道得麽？道得即捨。"僧無語，士曰："汝問我，與汝道。"僧便問："不辜負信施道理作麽生？"士曰："少人聽。"又曰："會麽？"僧曰："不會。"士曰："是誰不會？"

西明寺本第 46 則同②。《宗門統要續集》卷五記於龐居士下。

與此則作法相似者，如南泉普願的俗家弟子甘贄，《景德傳燈録》卷十《池州甘贄行者》："有住庵僧緣化什物，甘曰：'若道得即施。'乃書心字，問：'是什麽字？'僧云：'心字'。又自問其妻：'什麽字？'妻云：'心字。'甘云：'某甲山妻亦合住庵。'其僧無語。甘亦無施。"③ 可見當時之居士們對出家信衆也在勘驗和監督。宋寶曇《大光明藏》卷中《池州甘贄行者》評曰："甘贄、龐翁季孟間人也，贄簡而峻，翁辯而富。觀其禮拜王老師，則又烈如龐翁。暨南泉打破粥鍋，大似賊過後張弓也。閉門而召雪嶺，是用定龍蛇、擒虎兕之機，不是雪峰，幾遭其

① 第 138 頁上。
② 第 138 頁上。
③ 《佛藏要籍選刊》第 13 册第 583 頁中。

手。龍象蹴蹋，非驢所堪，其斯人之謂歟?"① 給予了高度贊揚。明朱時恩《居士分燈録》卷上《甘贄傳》贊云："甘贄行者，機鋒不減老龐，而妻若女亦彷佛龐婆靈照。"② 然燈録所記甘贄的事迹不多。

"道得"、"道不得"是當時禪林中的口頭禪，"道得"即能回答，或道一轉語，最初是道得爲勝，後來到德山（780～865）示衆曰："道得也三十棒，道不得也三十棒。"③ 則有進一步發展。

51. 居士一日見牧童，乃問："路從什麽處去?"童曰："路也不識。"士曰："這看牛兒。"童曰"這畜生。"士曰："今日什麽時也?"童曰："插田時也。"士大笑。

西明寺本第49則。

在佛教中，大多數僧人都有童子隨侍。《五燈會元》卷四《金華俱胝和尚》："凡有參學僧到問，師唯舉一指，無别提唱。有一供過子童，每見人問事，亦竪指祇對。人謂師曰：'和尚，童子亦會佛法，凡有問，皆如和尚竪指。'師一日潜袖刀子，問童曰：'聞你會佛法，是否?'童曰：'是。'師曰：'如何是佛?'童竪起指頭，師以刀斷其指，童子叫唤走出。師召童子，童回首。師曰：'如何是佛?'童舉手不見指頭，豁然大悟。"禪宗在中唐之盛，可謂婦孺皆知，燈録中亦記童子與禪師鬥機，同上書卷五《丹霞天然禪師》："師因去馬祖處，路逢一老人與一童子。

① 《續藏經》第一輯第二編乙第10套第5册。
② 同上，第20套第5册。
③ 《五燈會元》卷七《德山宣鑒禪師》，中册第373頁。

師曰：‘忽遇天崩地陷，又作麼生？’老人曰：‘蒼天！蒼天！’童子噓一聲。師曰：‘非父不生其子。’老人便與童子入山去。”甚或有因童子讀經而悟者，同上書卷五《漸源仲興禪師》：“師乃禮辭，隱於村院。經三年後，忽聞童子《念觀音經》，至‘應以比丘身得度者即現比丘身’，忽然大省。”[①] 童子是不可小視的，如中國就流傳有孔子問童子的故事。

此則與第30則對機方式相似。

52. 居士嘗游講肆，隨喜《金剛經》，至“無我無人”處，致問曰：“座主既無我無人時，是誰講誰聽？”主無對。士曰：“某甲雖是俗人，粗知信向。”主曰：“秖如居士意作麼生？”士以偈答曰：“無我復無人，作麼有疏親？勸君休歷座，不似直求真。金剛般若性，外絶一纖塵。我聞并信受，總是假名陳。”主聞偈，欣然仰嘆。居士所至之處，老宿多往復酬問，皆隨機應響，非格量軌轍之可拘也。

西明寺本在詩末録有此則。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三《龐蘊居士》同[②]。

佛果圓悟禪師《佛果圓悟禪師碧巖録》卷十第97則舉龐居士頌云：“此頌最好，分明一時說了也。”[③]

53. 居士一日在茅廬裏坐，驀然云：“難難難，十碩油麻樹

① 中華書局1997年版，上册第250、262、289頁。
② 中華書局1997年版，上册第186頁。
③ 《大正藏》第48册第220頁中。

上攤。"龐婆云："易易易，如下眠床脚踏地。"靈照云："也不難，也不易，百草頭上祖師意。"

西明寺本無。元代中峰明本（1263～1323）《示日本平親衛直庵知陟居士》："又龐居士謂：'難難難，百石油麻樹上攤。'龐婆謂：'易易易，恰似和衣一覺睡。'其女靈照謂：'也不難也不易，百草頭上祖師意。'三人雖説難説易，而亦不知其當下直亦如弦也。你擬於難易邊覓又不勝曲矣。"① 與此則相似。《聯燈會要》卷六《龐居士》下録此則，然有差异。其爲：

士一日自語云："難難難，十碩油麻樹上攤。"龐婆應聲云："易易易，百草頭邊祖師意。"靈照云："也不難，也不易，飢來吃飯睏來睡。"②

《禪宗頌古聯珠通集》卷二十四無"自語"二字。其下録頌二則：

懶庵樞：口子喃喃略不休，把却笊籬做火游。有個女兒不肯嫁，他年定作老丫頭。

夏庵觀：冤家復冤家，面面咸相睹。品弄没弦琴，清聲播千古③。

① 《天目明本禪師雜録》卷下，《禪宗集成》第17册第11924頁下。
② 《續藏經》第一輯第二編乙第9套第3册第263頁左上。
③ 《禪宗集成》第7册第4286頁上。

《宗門拈古彙集》卷十二與《禪宗頌古聯珠通集》基本相同，録有四則頌：

徑山杲云：三個俗漢，同行不同步，同得不同失。雖然，笑殺旁觀。

大覺升云：三個俗漢，好各與三十拄杖，何故？者是什麼所在，説難説易？即今還有出得難易者麼？設有，也是臘月扇子。

理安洗云：雖則家肥生孝子，國霸產謀臣，理安若見，痛與三十，何也？免致分疆立界。

鳳山啓云：風吹柳絮毛球走，雨打梨花白雪飛，荷葉團團團似鏡，菱角尖尖尖似錐。若於此見得，便捉敗他父子三人①。

《佛果克勤禪師心要》卷上，《示才禪人》：

龐居士渾家向火，居士驀云："難難，十石油麻樹上攤。"龐婆云："易易，百草頭上祖師意。"靈照云："也不難也不易，飢來吃飯睏來睡。"尋常舉向人，多是愛靈照道得省力，嫌龐翁、龐婆説難説易，只是作隨語解，殊不本其宗猷。所以言迹之興，异途之所由生也。若能忘言體意，方見此三人各出一手，共提個没底籃兒，撈蝦摝蜆，着着有殺人之機，處處有出身之路②。

不僅當時有人愛靈照語，後世亦有，明末清初道忞（1596～

① 《禪宗集成》第 7 册第 4783 頁下。
② 同上，第 14 册第 9877 頁。

1674)《奏對機緣》有與清世祖（順治，1644～1661在位）的對答："上問：'參禪悟後，人還有喜怒哀樂也無？'師云：'逆之則怒，順之則歡。'上欣然。復云：'大都此事甚難。'師云：'也不難。不見龐公云：難難，十石油麻樹上攤。龐婆云：易易，百草頭上祖師意。靈照云：也不難，也不易，飢來吃飯睏來睡。'上云：'却是靈照超過龐公。'師云：'非父不生其子。'"①

《大慧普覺禪師語録》卷二十《法語》有《示廓然居士（謝機宜）》舉此則，妙喜曰："此三人同行不同步，同得不同失。若以心意識，摶量卜度，非獨不見三人落着處，十二時中亦自昧却自己本地風光，不見本來面目，未免被難易不難易牽挽，不得自在。欲得自在，請將此三人道底作一句看。妙喜已是泥帶水，下脚注了也。"② 明代僧無异元來《拈古》舉僧問趙州如何是祖師西來意，州云庭前柏樹子，拈云："龐婆百草頭，趙州柏樹子，二人向無烟火處鬥弄天工，冷眼看來猶是剪彩耳，直饒西來大意露布庭柯，更須吞却門前下馬臺始得。"③

《景德傳燈録》卷三十《南岳懶瓚和尚歌》："世間多事人，相趁渾不及。我不樂生天，亦不愛福田。飢來契飯，睏來即眠。愚人笑我，智乃知焉。"④ 靈照或是用此語。

54. 元和中，居士北遊襄漢，隨處而居。有女靈照，常鬻竹漉籬以供朝夕。

① 《中國佛教思想資料選編》第三卷第三册第2頁，中華書局1989年版。
② 《大正藏》第47册第896頁。
③ 《無异元來禪師廣録》卷九，《禪宗集成》第21册第14356頁上。
④ 《佛藏要籍選刊》第13册第765頁中。

《語録序》云："唐貞元間，用船載家珍數萬縻於洞庭湘右，罄溺中流。自是生涯，惟一葉耳。居士有妻及一男一女，市鬻竹器以度朝晡。"此亦被作爲公案，《禪宗頌古聯珠通集》卷十四録爲："居士以家業盡投湘水，女子靈照日將笊籬鬻於市中。"有頌三首，録二首於下：

圓照本云：鬏角堆雲美態嬌，笊籬數柄杖頭挑。入廛寧可無人問，撞着行家定不饒。

無量壽頌：父既心空及第歸，女兒依樣畫峨眉。一家秪有一家事，那得閑錢買笊籬①。

無準師範《贊佛祖·靈照女》："有髻垂肩，無鞵磹脚；一掬精神，十分銷鑠。最苦拈來潑罩籬，風前索價無人着。"② 清沙門性音重編《禪宗雜毒海》卷一録無準師範頌："不肯守閨閤，將身入市廛。笊籬無賣處，只好哭蒼天。"南宋偃溪廣聞（1189～1263）《佛祖贊·靈照賣笊籬》："手把長長竹笊籬，與爺同樂又同悲。輕如毫末重山岳，十字街頭賣與誰。"③《石田法熏禪師語録》卷三《贊佛祖·靈照女》："惡種草，生冤家。笊籬定價，分文不差。末梢猶叵耐，機生不讓爺。"④《劍關子益禪師語録·偈贊·靈照女》："家業盡抛離，沿街賣笊籬。胸中無限意，不許老龐知。"⑤

① 《禪宗集成》第7册第4286頁上。
② 《無準師範禪師語録》，《禪宗集成》第16册第11097頁。
③ 《偃溪廣聞禪師語録》卷下，《禪宗集成》第15册第10448頁。
④ 《禪宗集成》第16册第11215頁。
⑤ 同上，第11240頁。

兀庵普寧（1197～1276）《佛祖贊·靈照女》："拈將破笊籬，風前賣與誰。攙行奪市處，非獨老爺知。"① 斷橋妙倫（1201～1261）《佛祖贊·靈照女》："生不居家，長不出嫁。一柄笊籬，天上天下。雖然不值分文，衹是無人着價。"② 絶岸可湘（1206～1290）《贊·靈照女》："拋世業，蹈玄機。阿爺無藉賴，女子更頑皮。情知未若貧而樂，特故沿階賣笊籬。"③ 元了堂惟一《靈照女》："悲願度生無盡時，逆施倒用討便宜。滿船家計沉湘水，却向街頭賣笊籬。"④ 樵隱悟逸禪師《靈照女》："賣盡貧女相，多因怨阿爺。笊籬錢足陌，饒現不饒賒。"⑤

55. 士有偈曰："心如境亦如，無實亦無虚。有亦不管，無亦不拘。不是賢聖，了事凡夫。"

"易復易，即此五蘊有真智。十方世界一乘同，無相法身豈有二？若捨煩惱入菩提，不知何方有佛地。"

"護生須是殺，殺盡始安居。會得個中意，鐵船水上浮。"

《五燈會元》卷三《龐蘊居士》同⑥。這幾首詩偈，在禪林中也常被引用。

56. 居士一日坐次，問靈照曰："古人道，明明百草頭，明

① 《兀庵普寧禪師語録》卷下，《禪宗集成》第18册第12166頁上。
② 《斷橋妙倫禪師語録》卷下，《禪宗集成》第17册第11586頁。
③ 《絶岸可湘禪師語録》，《禪宗集成》第16册第11143頁。
④ 《了堂惟一禪師語録》卷四，《禪宗集成》第19册第13082頁下。
⑤ 《樵隱悟逸禪師語録》卷下，《禪宗集成》第25册第17347頁下。
⑥ 中華書局1997年版，上册第186～187頁。

明祖師意，如何會?”照曰："老老大大作這個語話!”士曰："你作麽生?”照曰："明明百草頭，明明祖師意。”士乃笑。

西明寺本第48則録[1]。《宗門統要續集》卷五、《五燈會元》卷三《龐藴居士》同[2]。《禪宗頌古聯珠通集》卷十四録，有頌：

或庵體：萬里無雲銀漢横，大方玄路等閑行。阿爺智量世希有，女子圓光頂擘生。

成首座：龐老家聲千古在，説難説易互相酬。就中靈照較些子，祖意分明百草頭[3]。

其他禪師之頌，如《圓悟佛果禪師語録》卷二，上堂舉此，乃云："青鬱鬱碧湛湛，百草頭上泄天機。花簇簇錦簇簇，鬧市堆邊露真智。金埸玉振擲地風光，電轉星飛通天作用。不與萬法爲侶則且致，針眼魚吞却嘉州大像時如何?”[4]《大慧普覺禪師語録》卷八：示衆，舉此，云："龐居士先行不到，靈照女末後太過。直饒齊行齊到，若到雲門，一坑埋却。且道，過在甚麽處?明明百草頭，明明祖師意。”[5]《平石如砥禪師語録》解夏小參，云："明明百草頭，明明祖師意，所以道，道遠乎哉?觸事而真，聖遠乎哉?”又，謝徑山行中仁書記上堂，平石云："一口吸盡西江水，馬駒踏殺天下人。這個説話譬如暗中書字，字雖不成，文

① 第138頁上。
② 中華書局1997年版，上册第187頁。
③ 《禪宗集成》第7册第4286頁下。
④ 《大正藏》第47册第718頁中。
⑤ 同上，第843頁下。

彩已彰。（擊拂子）敲出鳳凰五色髓，擊碎驪龍明月珠。"① 元末梵琦《舉古》云："明明百草頭，明明祖師意。龐公只解抛磚，靈照何曾瞥地。縱教千古黑漫漫，填溝壑没有會。"②

57. 居士因賣漉籬，下橋喫撲，靈照見，亦去爺邊倒。士曰："汝作什麼?" 照曰："見爺倒地，某甲相扶。"

西明寺本第47則文字稍异③。《宗門統要續集》卷五、《五燈會元》卷三《龐蘊居士》同④。《禪宗頌古聯珠通集》卷十四録，有頌：

南叟茂頌：孝順藏五逆，人前醜莫遮。今生親骨肉，夙世惡冤家。

已庵深頌：龐公倒地，靈照扶起。至今幾百年，清風猶未已。猶未已，東海鯉魚千尺觜⑤。

黄龍慧南（1002～1069）上堂，舉此，云："憐兒不覺笑嗄嗄，却於中路輾泥沙。黄龍老漢當時見，一棒打殺這冤家。"⑥ 應庵曇華上堂舉此，云："居士倒地，靈照扶起。乞兒伎倆，討甚巴鼻。"⑦ 虚堂和尚上堂舉此，云："虎憎鷄嘴，聞者畏之。後

① 《禪宗集成》第17册第11536頁。
② 《楚石梵琦禪師語録》卷十，《禪宗集成》第19册第13316頁。
③ 第138頁上。
④ 中華書局1997年版，上册第187頁。
⑤ 《禪宗集成》第7册第4286頁下。
⑥ 《黄龍慧南禪師語録》，《大正藏》第47册第633頁下。
⑦ 《應庵曇華禪師語録》卷四，《禪宗集成》第15册第9989頁上。

人衡鑒不高，唤作二俱弄險。"[①] 物初大觀舉此則，云："巨奸易折，家賊難防。"[②] 明無明慧經上堂，云："争似龐公仆地，靈照女相扶，急急如律令。若是老僧聊與拄杖，何故？知恩者少，負恩者多。"[③]

與此則公案相似者，如《景德傳燈録》卷八《池州南泉普願禪師》："師住庵時，有一僧到庵。師向其僧道：'某甲上山，待到齋時，做飯自契了，送一份來山上。'少時其僧自契了，却一時打破家事，就床卧。師待不見來，便歸庵。見僧卧，師亦去一邊而卧，僧便起去。"[④] 又，《五燈會元》卷四《趙州從諗禪師》："師一日於雪中卧，曰：'相救！相救！'有僧便去身邊卧，師便起去。"[⑤]

南懷瑾《禪海蠡測·機鋒轉語》説："此外，古德作用，有僅爲一種機趣，未可一律視爲奇妙"[⑥]，所舉例中即有此則。然此類公案亦或有其禪理在，《景德傳燈録》卷一《第四祖優波崛多》有《偈》云："若因地倒，還因地起。離地求起，終無其理。"卷十《湖南長沙景岑》："僧云：'未審是何人成佛？'師云：'是汝成佛。'僧無語。師云：'會麼？'僧云：'不會。'師云：'如人因地而倒，依地而起。'"[⑦] 禪宗講體悟，"因地倒"，"依地起"，亦須體驗。此中似亦有菩薩"衆生病則我病"的大悲精神，鳩摩羅什譯《維摩詰經》卷中維摩詰言："從痴有愛，則我病生，以一

---

① 《虚堂和尚語録》卷三，《大正藏》第47册第1006頁上。
② 《物初大觀禪師語録》，《禪宗集成》第15册第10314頁。
③ 《無明慧經禪師語録》卷一，《禪宗集成》第21册第14182頁上。
④ 《佛藏要籍選刊》第13册第562頁下。
⑤ 中華書局1997年版，上册第204頁。
⑥ 復旦大學出版社1997年版，第52頁。
⑦ 《佛藏要籍選刊》第13册第511、579頁中。

切衆生病，是故我病，一切衆生得不病者，則我病滅。”①

58. 居士將入滅，謂靈照曰：“視日早晚，及午以報。”照遽報：“日已中矣，而有蝕也。”士出户觀次，照即登父座，合掌坐亡。士笑曰：“我女鋒捷矣！”於是更延七日。

《詩頌序》述之甚詳。《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三同②。《禪宗頌古聯珠通集》卷十四亦同，又有西巖惠頌：“家有全棚樂，新翻調不同。分明恨離别，却是喜相逢。”北海心頌：“一棚戲舞渾家樂，鼓樂喧天恣攛掇。戲衫卸下許誰知，無端笑倒黄番綽。”③

《希叟紹曇禪師廣録》卷七《贊禪會圖（八段）》有“居士看日靈照先化去”云：“這豆娘兒，短頭折脚。弄鬼精魂，攙先一着。看日龐公監本呆，深深好與一坑埋。”④ 又，《石溪心月禪師語録》卷下《贊禪會圖》有《靈照看日早晚》云：“明暗雙雙機奪機，阿爺手里覓便宜。果然老底能輕信，輸却日輪當午時。”⑤高麗慧諶、覺雲《禪門拈頌拈頌説話會本》卷八第319則即此，録拈頌二則：

知非子頌：説無生話，父子團欒。奇哉靈照，捷急機關。如期即易，復住還難。龐翁避難，無上涅槃。

① 《佛藏要籍選刊》第5册第783頁中。
② 中華書局1997年版，上册第187頁。
③ 《禪宗集成》第7册第4287頁上。
④ 同上，第17册第11467頁。
⑤ 同上，第18册第12262頁。

長蘆賾上堂舉此話云：大小龐公，可謂黠兒落節，諸人要識靈照麼？先行不到。

然後是著語，首對公案本則，次對拈頌：

［視日］出視日云云者，日輪當午是無上大涅槃也。日已中云云者，當午猶虧半，烏沉始得圓。女登父云云者，日輪當午大涅槃，亦是畢竟歸舍處。更延七日者，七成數縱橫自在也。

知非：奇哉至關者，登父座坐亡也。如期即易云云者，龐公更延七日也。

長蘆：龐公黠兒，落節靈照，先行不到，皆未免過也①。

59. 州牧于頔問疾，士謂之曰："但願空諸所有，慎勿實諸所無。好住！世間皆如影響。"言訖，枕于公膝而化，遺命焚弃江（湖）。緇白傷悼，謂禪師龐居士，即毗耶净名矣。有詩偈三百餘篇傳於世。

《詩頌序》記之甚詳②。延壽《宗鏡録》卷二十③ 與上兩本均稍异。《五燈會元》卷三《龐蘊居士》同④。

虚堂和尚《龐居士闔家都去》："神出鬼没，接響承虚。這一火絡，邪法難扶。互將魚目作明珠，笑倒西天碧眼胡。"⑤ 此則

① 《韓國佛教全書》第 5 册第 268 頁，東國大學出版部 1983 年版。
② 第 131 頁下。
③ 《大正藏》第 48 册 537 下。
④ 中華書局 1997 年版，上册第 187 頁。
⑤ 《虚堂和尚語録》卷十，《大正藏》第 47 册 1062 頁中。

在宋代的筆記中多記之，如錢易《南部新書》卷六[1]、曾慥《類説》"龐居士入滅"條[2]。

※60. 龐婆入鹿門寺作齋，維那請疏意回向，婆拈梳子插向髻後曰："回向了也。"便出去。

此則各本《龐居士語録》均未録，《五燈會元》卷六《未詳法嗣·亡名道婆》："龐行婆，入鹿門寺設齋，維那請意旨。婆拈梳子插向髻後曰：'回向了也。'便出去。"[3]《禪宗頌古聯珠通集》卷十四《龐居士》録有此。在古代，女性往往冠以夫姓，則龐婆與龐居士之姓同，且《龐居士語録》中又有龐婆，并且在龐居士晚年隱居之鹿門寺，故以之爲龐居士之妻。今從《禪宗頌古聯珠通集》録出，其中又録有幾首頌，宋代雲門宗僧慈受懷深頌曰："龐婆移轉髻邊梳，一段風流舉世無。萬事便將公道斷，維那不用筆頭書。"又，呆堂定頌："維那對衆要宣揚，反被龐婆笑一場。掣轉牙梳重詰脚，相逢猶更醋商量。"[4] 丹霞子淳（1064～1117）《送龐婆》："刹刹西來意，塵塵古佛心。眉毛爲道侶，鼻孔作知音。借問牛頭何處去，銜花幽鳥杳難尋。"[5]"西來意"與龐居士之妻"明明百草頭，明明祖師意"同，似亦以之爲龐居士之妻。

以上所選 60 則公案，除少數幾則尚未發現有引用外，多數

---

① 《四庫全書》(1036－217)。
② 文學古籍刊行社。
③ 中華書局 1997 年版，上册第 367 頁。
④ 《禪宗集成》第 7 册第 4287 頁上。
⑤ 《丹霞子淳禪師語録》卷上，《禪宗集成》第 20 册第 13639 頁下。

都被歷代禪師拈頌舉唱，可知龐居士公案在禪林中有較大的影響。

龐居士詩卷中

按：卷中、下爲詩偈。龐居士的詩偈與王梵志、寒山詩都是很有特色的白話詩，他們的詩歌在語言、用典及風格諸方面也非常相近。項楚先生《王梵志詩校注》、《寒山詩注》在釋詞、注典等方面都十分精到，對閲讀和理解龐居士的詩歌大爲有用，爲避免與項先生的著作過多重複，下面對龐居士的詩歌只作簡單校注。

001. 楞伽寶山高，四面無行路。惟有達道人，乘空到彼處。羅漢若悟空，擲錫騰空去。緣覺若悟空，醒見三身事。菩薩若悟空，十方同一處。諸佛若悟空，妙理空中住。空理真法身，法身即常住。佛身秖這是，迷人(一)自不悟。一切若不悟，苦厄從何度？

按：宋晁迥《法藏碎金録》卷三引中間幾句作："羅漢若悟空，擲鉢騰空（闕）。緣覺若悟空，醒見三身事。"①

（一）迷人：迷路之人，這裏指對佛法迷惑無知者。寒山詩云："時時方丈内，將用指迷人。"②

① 《四庫全書》（1052－472）。
② 項楚《寒山詩注》第228頁。

002. 大海闊三千，巨深五六萬。余特七尺軀，入裏飲一頓。當時枯竭盡，龍王自出現。大閱經藏門，請為説一遍。依如説無法，龍王悟知見。賣君髻中珠(一)，隱在如來殿。戴將軍陣頭，賊降不敢戰。世上有仁人，得永離貧賤。不貪有為身，當見如來面。

按：佛經中入海探寶故事甚多，如元魏吉迦夜共曇曜譯《付法藏因緣傳》卷二曰大施念衆生之孤貧病苦，“我今宜當方便救護，生死惱熱爲作清凉。作是念已即入大海，詣龍王宫求如意珠。見一金城光明赫奕，毒蛇圍繞不可得近，即入慈定履上而過。龍王出迎禮拜恭敬，相慰問已，俱共入宫。問言：‘仁者何故至此?’大施答曰：‘閻浮提人爲貧窮故極多傷害，命終必當生三惡道，我愍彼故歷嶮來此，求如意珠欲免其苦，願見遺給利益衆生。’龍王曰：‘善，不違來教，願少留停爲我説法。’大施許之。住經四月，演暢諸法名字本末，次第隨順解其句味。龍王至心聽受思惟，問訊起居甚得時宜，進現時節而自裁量。過四月已，大施辭退，龍解髻珠而用與之。因發誓曰：‘大士慈悲甚極弘廣，必當得成自然正覺，願我得爲多聞弟子。於是大施以如意珠雨衆七寶，閻浮提人皆悉安樂，修行十善命終生天。”① 此詩蓋化用了佛經探寶故事。

（一）髻中珠：非常寶貴的珍珠，佛經中多用以指佛法。《大方等陀羅尼經》卷四：“阿難，譬如國王髻中明珠愛之甚重，若臨終時授與所愛之子，我今爲諸法王，此經即如髻中明珠，汝如

① 《大正藏》第50册。

我子，我今以此大方等陀羅尼經授與汝，譬如此王，以髻中明珠授與其子。”① 又爲法華七喻之一，《妙法蓮華經》卷五：“唯髻中明珠不以與之，所以者何？獨王頂上有此一珠。”“以此難信之珠久在髻中，不妄與人，而今與之。”②

003．日輪漸漸短，光陰一何促。身如水上沫(一)，命似當風燭(二)。常須慎四虵(三)，持心捨三毒(四)。相見論修道，更莫着婬欲。婬慾暫時情，長劫入地獄。縱令得出來，异形人不識。或時成四足，或是總無足。可惜好人身，變作醜頭畜(五)。今日預報知，行行須努力。

(一) 水上沫：喻人身虛幻不實。《維摩詰經·方便品》：“是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不可久立；是身如焰，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅。”③

(二) 當風燭：以風燭譬喻生命危脆短促，乃古人習語。或作“堂中燭”，如王梵志《身如內架堂》：“身如內架堂，命似堂中燭。風急吹燭滅，即是空堂屋。”④

(三) 四虵：即四蛇，指地水火風四大。北凉天竺三藏曇無讖譯《大般涅槃經》卷二十三：“是故菩薩觀是四大與四毒蛇同其種性。復次，善男子，菩薩摩訶薩觀是四大如四毒蛇。”⑤ 大唐三藏沙門義净譯《金光明最勝王經》卷九：“地水火風共成身，

① 《大正藏》第21册。
② 《佛藏要籍選刊》第5册第750～751頁。
③ 同上，第777頁中。
④ 項楚《王梵志詩校注》卷一，第223頁。
⑤ 《佛藏要籍選刊》第5册第967頁中。

隨彼因緣招异果，同在一處相違害，如四毒蛇居一篋。此四大蛇性各异，雖居一處有升沉。或上或下遍於身，斯等終歸於滅法。於此四種毒蛇中，地水二蛇多沉下。風火二蛇性輕舉，由此乖違衆病生。"①

（四）三毒：佛教稱貪、瞋、痴爲"三毒"，是一切煩惱之根源。《大智度論》卷三一："我所心生，故有利益我者生貪欲，違逆我者而生瞋恚，此結不從智生，從狂惑生故，是名爲痴。三毒爲一切煩惱之根本，亦由吾我。"② 隋天台智者大師説、門人灌頂記《摩訶止觀》卷五："四大是身病，三毒是心病，以其等故情中不覺。"③

（五）佛教謂人今生作業，則在生死輪迴中托生爲相貌不同之其他衆生。寒山《可畏輪迴苦》："可畏輪迴苦，往復似翻塵。蟻巡環未息，六道亂紛紛，改頭換面孔，不離舊時人。速了黑暗獄，無令心性昏。"④

004. 余家久住山，早已離城市。草屋有三間，一間長丈二。一間安葛五，一間塵六四。余家自内房，終日閑無事。昨因黑月二十五(一)，初夜(二)飲酒醉。兩人相渾雜，種種調言氣。余家不柰煩，放火燒屋積。葛五成灰燼，塵六無一二。有物蕩净盡，惟餘空閑地。自身赤裸裸，體上無衣被。更莫憂盜賊，逍遥安樂睡。一等被火燒，同行不同利。

① 《大正藏》第16册第665頁。
② 同上，第25册第286頁下。
③ 《佛藏要籍選刊》第11册第61頁中。
④ 參項楚《寒山詩注》第547～548頁。

（一）黑月：又稱黑分、黑半，爲“白月”之對稱。印度曆法以月之盈缺將每個月分爲黑月、白月兩部分，自滿月之翌日至新月前日之前半月，稱黑月；從新月至滿月之後半月，稱爲白月。故一個月相當於陰曆之十六日至次月之十五日間。又因月有大小，故黑月有十五或十四日。《大唐西域記》卷二：“六時合成一日一夜，古俗日夜分爲八時，月盈至滿謂之白分，月虧至晦謂之黑分。黑分或十四日十五日，月有小大故也。黑前白後合爲一月。”①

（二）初夜：佛教分一晝夜爲六時，晝三時爲晨朝、日中、日没，夜三時爲初夜、中夜、後夜，有六時禮贊之儀。

005. 出家捨煩惱，煩惱還同住。痴心覓福田(一)，騃意承救度。十二因緣管，無繇免來去(二)。依智不依識，依義不依語(三)。佛心一子地，蠢動皆男女。平等如虚空，善惡俱無取。即不造天堂，誰受三塗苦。有法盡無餘，乘空能自度。神作如來身，智作如來庫。涌出波羅蜜，流通正道路。渾身總是佛，迷人自不悟。

（一）福田：佛教謂供養布施於佛法僧及相應之人，能受福報，猶如農夫播種於田地，能收獲穀物，稱爲“福田”。

（二）繇：西明寺本作“由”。來去：指生死。古人例以“生來”、“死去”連文，因遂以來代生，以去代死。王梵志《生即巧風吹》：“生即巧風吹，死須業道過。來去不相知，展脚陽坡卧。”

① 《佛藏要籍選刊》第14册第211頁下。

《列子·天瑞》："故生不知死，死不知生；來不知去，去不知來。"①

(三) 此兩句出佛經，《大智度論》卷九："佛經有二義：有易了義，有深遠難解義。如佛欲入涅盤時，語諸比丘：從今日應依法不依人，應依義不依語，應依智不依識，應依了義經不依未了義。依法者，法有十二部，應隨此法，不應隨人。依義者，義中無諍好惡罪福虛實故，語以得義，義非語也，如人以指指月以示惑者，惑者視指而不視月，人語之言，我以指指月令汝知之，汝何看指而不視月？此亦如是。語爲義指，語非義也，是以故不應依語。依智者，智能籌量分別善惡，識常求樂不入正要，是故言不應依識。依了義經者，有一切智人佛第一，一切諸經書中佛法第一，一切衆生中比丘僧第一。布施得大富，持戒得生天，如是等是了義經。"②《維摩詰所説經·法供養品》："又於諸法如説修行，隨順十二因緣。離諸邪見得無生忍，決定無我無有衆生，而於因緣果報，無違無諍離諸我所。依於義不依語，依於智不依識，依了義經不依不了義經，依於法不依人，隨順法相無所入無所歸。"③

006. 八十隨形好，相有三十二(一)。四諦及三乘，同一無生智。名為一合相(二)，非是人同類。凡夫共佛同，一體無有异。若論心與境，懸隔不相似。凡夫惟妄想，攀緣偏天地。常懷三毒心，損他將自利。佛心常慈悲，善惡無有二。蠢動諸衆生，心同

① 參項楚《王梵志詩校注》卷一，第115～117頁。
② 《佛藏要籍選刊》第8册第531頁上。
③ 同上，第5册。

一子地。六識空無生，六塵將布施。意根成妙覺，七識平等智。

（一）八十隨形好：佛菩薩之色身所具有的八十種妙相。又稱八十種好、八十隨好、八十小相。佛菩薩之身所具足的殊勝形相中，三十二相顯而易見，稱之爲大相，而八十種好則較微細難見，故稱爲小相或隨相。轉輪王也能具足三十二相，但是八十種隨形好則唯有佛、菩薩始能具足。

（二）一合相：姚秦鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》："若世界實有者則是一合相，如來説一合相則非一合相，是名一合相。須菩提，一合相者則是不可説，但凡夫之人貪著其事。"①唐清凉山大華嚴寺沙門澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷三十七："一合相者，衆緣和合故，如攬衆微以成於色，合五陰等以成於人名一合相。"②

007. 富兒空手行，貧兒把他物。被物牽入塵，買賣不得出。覺暮便歸舍，黄昏黑漆漆。所求不稱意，合家總啾唧。自無般若性，乏欠波羅蜜。把繩入草裹，自繫百年畢。實是可憐許，冥冥不見日。富兒雖空手，家中甚富溢。自有無盡藏，不假外緣物。周流用不窮，要者從理出。

008. 古時不异今，今時不异古。生事日日滅，有所不能作（音做）。世上乏錢財，守空無貨賂。理詩日日新，朽宅時時故。

① 《佛藏要籍選刊》第5册第267頁中。
② 《大正藏》第36册。

聞船未破漏，愛河須早渡。出過三江口，逍遥神自悟。損之又損之，俄成貝多樹。臨行途路難，無船可相渡。業老見閻公，没你分疎處。若見優曇花，處處無疑慮。

009. 世上蠢蠢者，相見祇論錢。張三五百貫，李四有幾千。趙大折却本，王六大迍邅。口常談三業(一)，心中欲火然。痴狼咬肚熱，貪鬼攝頭牽。有脚復又足，開眼常睡眠。羅刹同心腹，何日見青天。青天不可見，地獄結因緣。

(一) 三業：指身業、口業、意業。身業是身所作業；口業新譯爲語業，指口所説業；意業是意所起業。

010. 故宅守真妻，不好求外色。真妻生男女，長大同榮辱。外色有男女，長成愛作賊。有妻累我來(一)，牽我入牢獄。我亦早識渠，誘引入吾室。内外總團圓，同飡一鉢食。食飽斷虚妄，無相即無福。若論真寂理，同歸無所得。

(一) 後漢迦葉摩騰、竺法蘭譯《四十二章經》第二十三章："佛言，人繫於妻子寶宅之患，甚於牢獄桎梏鋃鐺。牢獄有原赦，妻子情欲雖有虎口之禍，己猶甘心投焉，其罪無赦。"①

011. 昔日在有時，常被有人欺。一相生分别，見聞多是非。已後入無時，又被無人欺。一向看心坐，冥冥無所知。有無俱是

① 《佛藏要籍選刊》第4册第1234頁上。

執，何處是無為。有無同一體，諸相盡皆離。心同虛空故，虛空是我師。若論無相理，惟我父王知。

按：《宗鏡録》卷八："如龐居士偈云：'昔日在有時，常被有人欺。種種生分別，見聞多是非。後向無中坐，又被無人欺。一向看心坐，冥冥無所知。有無俱是執，何處是無爲。有無同一體，諸相盡皆離。心同虛空故，虛空無所依。若論無相理，惟有父王知。'故知有無諸法，欲求究竟唯心方證。"[①] 文字有异。

012. 老來無氣力，房舍不能修。基頽柱根朽，椽梠脱差抽。泥塗零落盡，四壁空颼颼。舉頭看梁柱，星星見白頭。慧雲見法雨，智水沃心流。家中空豁豁，屋倒亦何憂。山莊草庵破，余歸大宅游。生生不揀處，隨類説無求。

按：龐居士此詩之"房舍"、"草庵"即指人身，亦佛教之常喻也。《大般涅槃經》卷二三："譬如朽宅，垂崩之屋，我命亦爾，云何起惡。"以屋舍朽爛，比喻年老身衰，禪宗歌偈中亦多有立意與此詩相似者，寒山《可惜百年屋》："可惜百年屋，左倒右覆傾。墻壁分散盡，木植亂差横。磚瓦片片落，朽爛不堪停。狂風吹驀塌，再竪卒難成。"[②] 石頭希遷有《草庵歌》。

013. 人有五般花，花蘭（一本云爛）變成香。氤氳滿故宅，

---

① 《大正藏》第48册第458頁下。
② 項楚《寒山詩注》第475～476頁。

供養本爺娘。有人見不識，報道十月桑。外塵一念愛，合成五色囊。囊中起三柱，柱上有千梁。梁邊成地獄，地獄作天堂。緣箇一群賊，自作自消亡。縱令存草命，何時還故鄉。文字説定慧，定慧是爺娘。何不依理智，逐色在他鄉。早須歸大宅，孝順見爺娘。

014. 爺娘聞子來，端坐見哈哈。我所有寶藏，分付鑰匙開。非論窮子富(一)，舉國免三灾。如意用無盡，更不受胞胎(二)。逍遥無障礙，終日見如來。

（一）窮子富：爲《法華經》七喻之一。三界生死之衆生譬如無功德法財之窮子，佛譬如大富長者。以窮子受大富長者之教化而得寶藏，比喻如來大慈大悲，以種種善巧方便，引攝二乘之人同歸一佛乘。據《法華經·信解品》載：有窮子自幼捨父逃逝，久住他國。至五十歲，年即長大，加復窮困，遂馳騁四方以求衣食，漸漸游行至其父所止之城，時乃父爲城中之大富長者。爾時窮子傭賃輾轉，遇至父舍，佇立門側，遥見其父踞師子床，諸婆羅門、刹帝利、居士皆恭敬圍繞，以真珠瓔珞莊嚴其身，窮子見父有大勢力，心懷恐怖，遂疾走而去。時大富長者見子便識，即遣旁人疾走往追，窮子自念無罪何爲見捉，轉更惶怖，悶絶躄地。父遥見此，知其子志意下劣，乃放其子，隨窮子意之所趣。窮子被釋，復往貧里求衣食。爾時長者爲誘引其子而設方便，先密遣二人作憔悴無威德狀，以除糞之事親近窮子；己亦更着粗弊垢膩之衣，手執除糞之器，與窮子同，以此方便得近其子，復以勤作加價勉子留下。時日即久，窮子於長者漸無所畏，長者復贊

其少壯努力，無欺怠嗔恨，認窮子爲兒；爾時窮子雖欣逢此遇，猶自謂爲賤人，仍於日後二十年中常作除糞事。後長者有疾，自知將死，以倉庫金銀珍寶悉委窮子，窮子雖受教敕，然於珍寶諸庫藏無希取之意。其後長者知其意漸通泰，成就大志，於臨命終時，宣説窮子實乃其子，五十餘年捨父離家之事，窮子方醒悟，生大歡喜，并謂己本無心希求，今此寶藏自然而至①。

（二）受胞胎：托胎投生。《佛説尊勝陀羅尼經》："從此身以後，更不受胞胎。"王梵志《若能無著即如來》："若能無著即如來，身中寶藏自然開。一切生死皆消滅，判不更畏受胞胎。"②

015. 如來慜諸子，平等無高下。諸子自愚痴，所以難教化。直心是道場，子心轉奸詐。遣子浄三業，轉愛論俗話。遣子内修真，向外轉尋假。遣子學無相，捻他有相把。無諍最第一，論義成相罵。

016. 無貪勝布施，無痴勝座禪。無瞋勝持戒，無念勝求緣。盡見凡夫事，夜來安樂眠。寒時向火坐，火本實無烟。不忌黑闇女，不求功德天(一)。任運生方便，皆同般若船。若能如是學，功德實無邊。

按：《祖堂集》卷十五作："無貪勝布施，無痴勝座禪。無瞋勝持戒，無念勝求緣。盡現凡夫事，夜來安樂眠。寒時向火坐，

① 《佛藏要籍選刊》第5册第728～729頁。
② 參項楚《王梵志詩校注》卷七，第855頁。

火本寔無烟。不怕黑暗女，不求功德天。任運生方便，皆同般若舡。若能如是學，功德實無邊。”

（一）黑闇女，功德天：北涼天竺三藏曇無讖譯《大般涅槃經》卷十二：“如有女人入於他舍，是女端正顔貌環麗，以好瓔珞莊嚴其身。主人見已，即便問言：‘汝字何等，係屬於誰？’女人答言：‘我身即是功德大天。’主人問言：‘汝所至處爲何所作？’女人答言：‘我所至處能與種種金銀琉璃頗梨真珠珊瑚虎珀車馬瑙象馬車乘奴婢僕使。’主人聞已，心生歡喜，踴躍無量。‘我今福德故，令汝來至我舍宅。’即便燒香散花，供養恭敬禮拜。復於門外更見一女，其形醜陋，衣裳弊壞，多諸垢膩，皮膚皴裂，其色艾白。見已，問言：‘汝字何等，係屬誰家？’女人答言：‘我字黑闇。’復問：‘何故名爲黑闇？’女人答言：‘我所行處，能令其家所有財寶一切衰耗。’主人聞已，即持利刀，作如是言：‘汝若不去，當斷汝命。’女人答言：‘汝甚愚痴，無有智能。’主人問言：‘何故名我痴無智能？’女人答言：‘汝舍中者即是我姊，我常與姊進止共俱，汝若驅我亦當驅彼。’主人還入問功德天：‘有一女云是汝妹，實爲是不？’功德天言：‘實是我妹，我與此妹行住共俱未曾相離，隨所住處，我常作好，彼常作惡；我常利益，彼常作衰。若愛我者亦應愛彼，若見恭敬亦應敬彼。’主人即言：‘若有如是好惡事者，我俱不用，各隨意去。’是時二女俱共相將還其所止。爾時主人見其還去，心生歡喜，踴躍無量。是時二女復共相隨至一貧家，貧人見已，心生歡喜，即請之言：‘從今已去，願汝二人常住我家。’功德天言：‘我等先已爲他所驅，汝復何緣俱請我住？’貧人答言：‘汝今念我，我以汝故復當敬彼，是故俱請令住我家。’迦葉，菩薩摩訶薩亦復如是。

不願生天，以生當有老病死故，是以俱弃曾無愛心。凡夫愚人不知老病死等過患，是故貪受生死二法。”① 僧鳳（貞觀中人）《書遺文後》：“苦哉黑暗女，樂矣功德天。智者俱不受，愚夫納二邊。我奉能仁教，歸依彌勒前。願闡摩訶衍，成就那羅延。”《五燈會元》卷六《九峰道虔禪師》：“曰：‘離此二途，如何是本體？’師曰：‘本體不離。’曰：‘爲甚麼不離？’師曰：‘不敬功德天，誰嫌黑暗女。’”②

017. 十方同一等，此是真如(一)寺。裏有無量壽，本來無名字。凡夫不入理，心緣世上事。乞錢買瓦木，蓋他虛空地。却被六賊驅，背却真如智。終日受艱辛，妄想圖名利。如此學道人，累劫終不至。

（一）真如：指遍布於宇宙中真實之本體；爲一切萬有之根源。又作如如、如實、法界、法性、實際、實相、如來藏、法身、佛性、自性清净身、一心、不思議界。早期漢譯佛典中譯作本無。真，真實不虛妄之意；如，不變其性之意。真如即大乘佛教所説之“萬有之本體”。

018. 無有報龐大，空空無處坐。家内空空空，空空無有貨。日在空裏行，日没空裏卧。空坐空吟詩，詩空空相和。莫怪純用空，空是諸佛座。世人不别寶，空即是寶貨。若嫌無有空，自是

① 《佛藏要籍選刊》第5册第903頁。
② 中華書局1997年，中册第306頁。

諸佛過。

(一) 空空：佛教以空無形容心性之虛寂無爲，《大智度論》四十六曰："何等爲空空？一切法空，是空亦空，是名空空。"①

019. 有人有所知，有事有是非。聞道無相理，心執不生疑。五歲更不長，秖作阿孩兒。將拳口裹咬(一)，百年不肯離。假花雖端正，究竟不充飢。都緣痴孩子，不識是權宜。如來無相理(二)，有作盡皆非。

(一) 將拳口裹咬：後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷十九："信諸法無所有如空拳誑小兒。"卷二十："如佛說，我坐道場時，智能不可得，空拳誑小兒，以度於一切。"卷四十三："若凡夫人所見皆是不實，今是諸法云何有？佛言諸法無所有，凡夫人於無所有處亦以爲有，所以者何？是凡夫人離無明邪見不能有所觀，以是故說着無所有故名爲無明，譬如空拳以誑小兒，小兒着故謂以爲有。"② 《大寶積經》卷九十："法王已知一切法，不實虛誑如空拳"、"猶如空拳虛非實，誑惑愚痴衆生輩。"、"於諸欲中實無染，調伏衆生言離欲。大悲利益諸衆生，而實無人無壽者。不見衆生而利益，當知此事甚爲難。如以空拳誘小兒，示言有物令歡喜。開手拳空無所見，小兒於此復號啼。如是諸佛難思議，善巧調伏衆生類。了知法性無所有，假名安立示世間。以大慈悲勸

① 《佛藏要籍選刊》第 8 册第 799 頁。
② 同上，第 610、617、781 頁。

説言，於我法中最安樂。”①

（二）理：西明寺本脱。

020. 合瞋不須瞋，合喜不須喜。喜即淫欲生，瞋即毒蛇起。毒蛇起猛火，婬慾成貪鬼。猛火和貪鬼，痴狼咬(一)心底。妄想如恒沙，煩惱無遮止。無明黑漆漆，渴來飲鹹水。終日緣事走，不肯入空理。

（一）咬：《續藏經》本作“咈”。

021. 我見好畜生，知是嘍羅漢。枉法取人錢，誇道能計算。得即渾家用，受苦没人伴。有力任他騎，棒鞭脊上楦。嘴上着籠頭，口中銜鐵片。項領被磨穿，鼻孔芒繩絆。自種還自收，佛也不能斷。

按：佛教因果應之説，以爲生前作惡負債者，來生當變作畜生償債。

022. 痴兒無智能，自嫌阿爺醜。阿娘生得身，嫌娘無面首。抛却親爺娘，外邊逐色走。六親相將作，尋常不閑口。恒游十二月，月月飲欲酒。夜夜不曾醒，醉吐飼猪狗。如此惡男子，緣事不了手。

① 《大正藏》第11册第519頁上。

023. 余有一寶劍，非是世間鐵。成來更不磨，晶晶白如雪。氣衝浮雲散，光照三千徹。吼作師子聲，百獸皆腦裂(一)。外國盡歸降，衆生悉磨滅。滅已復還生，還生作金鐍（古穴）(二)。帶將處處行，樂者即為説。

（一）“師子”兩句：譬喻如來演説佛法。《中阿含經》卷三四：“如來在衆有所講説，謂師子吼。”① 《大般涅槃經》卷二七：“一切禽獸聞師子吼，水性之屬潛没深淵，陸行之類藏伏窟穴，飛者墜落，諸大香象怖走失糞。諸善男子，如彼野干，雖逐師子至於百年，終不能作師子吼也。”②

（二）金鐍：古代一種有缺口的環。《通志·器服略一》：“黄金辟邪，首爲帶鐍，飾以白珠。”《廣韵·術部》“鐍，古穴切，入屑切。”西明寺本無“古穴”二字。

024. 知余轉般若，見余轉金剛。合掌恭敬了，不動見空王。亦勝生命施，亦勝坐天堂。亦勝五臺供，亦勝求西方。於住而無住，其福不可量。有為如夢幻，無相契真常(一)。

（一）真常：謂如來所得之法真實常住。《楞嚴經》卷四：“世尊諸妄一切圓滅，獨妙真常。”③

025. 如來大慈悲，廣演波羅蜜。了知三界苦，慇懃勸君出。

---

① 《佛藏要籍選刊》第 4 册第 375 頁中。
② 同上，第 5 册第 990 頁下。
③ 《大正藏》第 19 册第 121 中。

得之不肯修，實是頑皮物。他是已成佛，汝是當成佛。當成自不成，是誰之過失。已後累劫苦，莫尤過去佛。

026. 誰家郎君子，開眼造地獄。枉法取人錢，養那一群賊。饒伊家户大，業成出不得。除非輪迴滿，換形償他力。看君騎底驢，總是如此色。無事被鞭杖，有理説不得。

027. 愚人打瓮破，求人望錮護。惡法得錢財，布施擬補處。物色不相當，此事無煩做。縱然有少福，那將地獄去。罪福當頭行，何時相值過。自本猶折却，安得有利路。

028. 先須持五戒，方始得人身。有財將布施，身即不窮貧。若行十善業，聞道得天人。天人生滅福，來去如車輪。有為接梵世，不及一毫真。更欲談玄妙，慮恐法王瞋。

029. 一皮較一皮，孫子不如兒。坐禪勝讀經，讀經勝有為。詩文不識理，弃母養阿姨。阿姨是色身，阿娘是法體。色身是文字，法入無為理。文字有生滅，無相宛然爾。

030. 佛教本無妄，句句須論實。克己饒益他，俗所謂陰騭(一)。遮莫是天王，饒君宰相任。世間有貴賤，業力還同一。語汝富貴人，貧兒莫欺屈。習重業力成，翻覆難得出。

(一) 陰騭：指上天降下的善報。《尚書·周書·洪範》："惟十有三祀，王訪於箕子。王乃言曰：'嗚呼！箕子，惟天陰騭下民，

相相協厥居，我不知其彝倫攸叙。'" 漢孔安國傳："騭，定也。天不言而默定下民。" 皎然《同薛員外誼喜雨詩兼上楊使君》："乃知陰騭數，制在造化情。"

031. 自恨己身痴，有事無人知。横展兩脚睡，至曉不尋思。諸佛為我爺，我是世尊兒。兒今已長大，替父為導師。父子同宅住，寸步不相離。法身無相貌，世人那得知。

032. 此箇一群賊，生生欺主人。即今識汝也，不共汝相親。你若不伏我，我則處處説。教人總識汝，遣汝行路絶。你若能伏我，我亦不分別。共汝同一身，永離於生滅。

033. 世人重珍寶，我則不如然。名聞即知足，富貴心不緣。唯樂箪瓢飲，無求藻(一)鏡銓。飢食西山稻，渴飲本源泉。寒披無相服，熱來松下眠。知身無究竟，任運了殘年。

按：此首與王梵志《世人重金玉》："世人重金玉，余希衣内寶。細細辭名利，漸漸遠囂塵。貪痴日日滅，智境朝朝新。語你世上漢，阿堵是良田。" 詩意相近。

(一) 藻：各本作"澡"，當誤（見第二章）。

034. 霧重日離出，雲厚月朦朧(一)。有心求覓佛，晝夜用心功。見夢言將實，聞真耳却聾。群賊當路坐，道理若為通。見性若玲瓏，多求説處通。取他凡聖語，到頭渾是空。

（一）朦朧：《續藏經》本作“朧朧”。

035. 云何為人演，離相説如如。心鏡俱空静，無實亦無虚（一）。心通常嘿用，出世入無餘。梵釋咸恭敬，菩薩亦同居。語是凡夫語，理合釋迦書。若能如是學，不枉用工夫。

（一）無實亦無虚：姚秦鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》："如來説一切諸相即是非相，又説一切衆生則非衆生。須菩提，如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不异語者。須菩提，如來所得法此法無實無虚。"①

036. 寅朝飲稀飯，飯後兩束薪。貨得二升米，支我有餘身。身無飢火逼，安余無相神。神安佛土净，内外絶埃塵。無間説般若，豁達啓關津。火燒家計盡，全成無事人。

037. 圓鏡朗如日，涌出無礙智。梵語鳳梨密，唐言無量義。説者説無相，離者離文字。但説無上道，利他還自利。若能入理行，不動到如地。緣事常區區，不如展脚睡。

038. 我觀三界有，有人披草舍。虵鼠同穴住，白日恒如夜。鳩鴿為親情，羅刹同心話。五狗常嘷吠，思之令人怕。我觀總是幻，空虚名亦假。放牛吃草庵，三身（一）同一化。

① 《佛藏要籍選刊》第5册第266頁中。

（一）三身：《景德傳燈録》卷九裴休集《黄檗希運禪師傳心法要》："佛有三身，法身説自性靈通法，報身説一切清净法，化身説六度萬行法。法身説法，不以語言音聲形相文字，無所説，無所證，自性靈通而已，故曰無法可説是名説法。報身化身皆隨機感現所説法，亦隨事應根以爲攝化，皆非真法，故曰報化非真佛。"①

039. 如來一真智（一），徧滿娑婆界。慇懃説方便，有人自不解。無處不生心，有處多貪愛。心王作黑業，教他口懺悔。口懺心不改，心口相違背。不服無心藥，病根終不差。著相求菩提，不免還他債。

（一）真智：龐居士詩中多用之。《宗鏡録》卷十五："何謂三智？一曰真智，二曰内智，三曰外智。……何謂真智？體解無物本來寂静，通達無涯净穢不二，故名真智。"②

040. 香山有栴檀，寶山無伊蘭（一）。金山照毛頭，毛頭百億寬。净心空室坐，妙德四方安。空生知内外，相事付阿難。如能達此理，無處即泥洹。

（一）栴檀，爲一種名貴的香木；伊蘭，乃一種臭樹。宋法雲編《翻譯名義集》卷三引《觀佛三昧海經》云："譬如伊蘭與

① 《佛藏要籍選刊》第13册第574頁下。
② 《大正藏》第48册第494頁。

旃檀生於末利山中，牛頭旃檀，生伊蘭叢中，……而伊蘭臭。”①佛經中多以伊蘭比喻煩惱，以旃檀比喻菩提。

041. 若能相用語，教君一箇訣。捻取三毒箭，一時總拗折。田地成四空，五狗牙總缺。色蘊自消亡，六賊俱磨滅。閻羅成法王，羅刹成菩薩。勿論己一身，舉國一時悦。

042. 達人知是幻，縱損心亦如。諸天不免難，況復此閻浮。須尋無上理，莫更苦踟躕。衣食纔方足，不用積盈餘。少欲有涅盤，知足非凡夫(一)。當來無地獄，現在出三塗。

(一) 少欲二句：天親菩薩造、真諦三藏譯《遺教經論》："汝等比丘當知多欲之人，多求利故苦惱亦多，少欲之人無求無欲則無此患。直爾少欲尚應修集，何況少欲能生諸功德？少欲之人則無諂曲以求人意，亦復不爲諸根所牽，行少欲者心則坦然無所憂畏，觸事有餘常無不足，有少欲者則有涅槃，是名少欲。"又，"經曰：汝等比丘，若欲脱諸苦惱當觀知足，知足之法即是富樂安隱之處。知足之人，雖卧地上猶爲安樂；不知足者，雖處天堂亦不稱意。不知足者雖富而貧，知足之人雖貧而富；不知足者常爲五欲所牽，爲知足者之所憐愍，是名知足。"②

043. 外若絶攀緣，歡喜常現前。本來何所得，吉祥自現形。

① 《佛藏要籍選刊》第 3 册第 672 頁下。
② 《大正藏》第 26 册。

空生稱長老，燃燈常照明。彌勒是同學，釋迦是長兄。神通次第坐，無勞問姓名。名相有差別，法身同一形。

按：此首與寒山《常聞釋迦佛》詩意同。寒山詩："常聞釋迦佛，先受然燈記。然燈與釋迦，只論前後智。前後體非殊，异中無有异。一佛一切佛，心是如來地。"① 《廣弘明集》卷五沈約《均聖論》："世之有佛，莫知其始，前佛後佛，其道不异。"

044. 大乘一等義，本自無遮閑。凡夫著相求，心生有執滯。無心為真空，空寂(一)為本體。無問亦無説，常照勿使廢。佛子行道已，更莫愁來去。

(一) 空寂：無諸相曰空，無起滅曰寂。《維摩經·佛國品》曰："不著世間如蓮華，常善入於空寂行。"②

045. 無念清凉寺，蘊空真五臺。對境心無垢，當情心死灰。妙理於中現，優曇空裹開。無求真法眼，離相見如來。若能如是學，不動出三災。

按：大慧宗杲《示妙心居士（孫通判長文）》説此詩："是真語、實語，不誑不妄。"③

---

① 項楚《寒山詩注》第622頁。
② 《大正藏》第14册第538頁上。
③ 《大慧普覺禪師語録》卷二十二，《大正藏》第47册第903頁上。

046. 常聞阿閦佛，擬向東方討。今日審思惟，不動自然到。語汝守門奴，何須苦煩躁。我奏父王知(一)，與汝改名號。破却有為功，顯示無為道(二)。

(一) 後幾句以佛或悟道者的口吻勸世，敦煌歌辭有“聽説牟尼佛，初學修道時，歸宫啓告父王知。道我證無爲。”(〇三六〇)① 龐居士詩第011首末句同此。

(二) 無爲道：即佛教。《大般涅槃經》卷一四：“一切有爲，皆是無常，虚空無爲，是故名常。佛性無爲，是故爲常。虚空者即是佛性，佛性者即是如來，如來者即是無爲，無爲者即是常。”②

047. 識樂衆生樂，緣繩妄走作。智樂菩薩樂，無繩亦無縛。若有發心者，直須學無作。莫道怕落空，得空亦不惡。見鑛不別金，入爐方知錯(一)。

(一) 末句“爐”字各本作“鑛”，誤。《宗鏡録》卷四十引龐居士偈云：“識樂衆生樂，緣繩妄走作。智樂菩薩樂，無繩亦無縛。若有發心者，直須學無作。莫道怕落空，得空亦不惡。見礦不識金，入爐始知錯。”③ 又，《宗鏡録》卷三：“古聖云：見礦不識金，入爐方知錯。”北凉曇無讖譯《大般涅槃經》卷十：“譬如金礦淘煉滓穢，然後消融，成金之後價直無量。善男子，

① 《敦煌歌辭總編》卷三，第800頁。
② 《佛藏要籍選刊》第5册第913頁下。
③ 《大正藏》第48册第652頁中。

聲聞緣覺菩薩亦爾，皆得成就同一佛性，何以故？除煩惱故如彼金礦除諸滓穢，以是義故，一切衆生同一佛性，無有差别，以其先聞如來密藏後，成佛時自然得知。"“譬如有人先識金礦，後不識金，如來亦爾，盡知法已而所演説有餘不盡，如來雖作如是餘説，應當方便解其意趣。”[①] 中國禪林中亦常用此喻，《南陽和尚問答雜徵義》（石井本）：“譬如金之與礦，俱時而生。得遇金師爐冶烹煉，金之與礦當各自别。金即百煉百精，礦若再煉，變成灰土。《涅槃經》云：金者喻於佛性，礦者喻於煩惱。”[②]

048. 苦痛役身心，勞神覓官職。暫得色毛披，拍按作瞋色。口口打奴兵，聲聲遣拔肋。聞道送王老，曲亦變成直。縱令有理道，分疎亦不得。

049. 家長自飲酒，舉家一時醉。失火燒故宅，運水沃空地。水火當頭發，三灾一時起。空中鳩鴿舞，騾來助放屁。因中無好花，結果亦天理。

050. 學道迷路人，實是可憐許。被賊妄牽纏，惡緣取次與。有法遍娑婆，開眼看佛語。洗舌讀經典，和經弄蛇鼠。動念三界成，迷失當時路。

051. 身現凡夫事，内照自分明。三千大千界，滿中諸衆生。

---

① 《佛藏要籍選刊》第5册第891、894頁。
② 楊曾文編校《神會和尚禪話録》，中華書局1996年版，第61頁。

刹那造有業，了了總知情。納安芥子裏(一)，稱為無相經。常持人不識，念時無色聲。

(一) 納安芥子裏：姚秦鳩摩羅什譯《維摩詰所説經》卷中："諸佛菩薩有解脱名不可思議，若菩薩住是解脱者，以須彌之高廣内芥子中無所增減，須彌山王本相如故。而四天王忉利諸天，不覺不知己之所入，唯應度者乃見須彌入芥子中，是名住不思議解脱法門。"①

052. 學佛作夢事，不須論地獄。天堂總越却，六識為僮僕。心心無所住，處處塵不着。五道絶人行，無心是極樂。空裏見優曇，衆生作橋彴。

053. 欲得速成佛(一)，秖學無生忍。非常省心力，當時煩惱盡。七實藏門開，智能無窮盡。廣演波羅蜜，無心可鄙吝。秖恐着有人，愚痴自不信。

(一) 佛：西明寺本作"焍"，誤。

054. 世人皮上點，心里没頭痴。他貪目前利，焉知已後非。謾胡欺得漢，誇道手脚遲。走向見閻老，倒拖研米槌。恐君不覺悟，今日報君知。

① 《佛藏要籍選刊》第5册第784頁。

按：龐居士此詩與敦煌歌辭《取性游》（悟真如）四首之二："口爲貪愛逞無明，曠劫輪迴受鞭拷。鑊湯煎，并碓擣，受罪人人見閻老。"① 意同。

055. 中人樂寂静，下士好威儀。菩薩心無礙，同凡凡不知。佛是無相體，何須有相持。但令心了事，遮莫外人疑。如人渴飲水，冷煖心自知。

按：《宗鏡録》卷二十九引龐居士此偈同。

056. 識若不受塵，心亦不顛狂。妙智作心師，名為破有王。須臾證六度，動用五種香。此即真極樂，亦是真西方。釋迦無量壽，同居此道場。

057. 俗務不廢作，内秘貪心學。世上假名聞，超然總莫着。息念三界空，無求出五濁。法報皆圓滿，意根成正覺。若能如此修，輪王亦不愽(一)。

(一) 愽：同博，《正字通·心部》："愽，俗博字。"交换之義。《宋書·索虜傳》："我往揚州住，且可博其土地。"原注曰："傖人謂换易爲博。"龐居士詩 149 首云："秖今擔鐵漢，不肯博金銀。"

---

① 《敦煌歌辭總編》卷三，第 1011 頁。

058. 五蘊若實有，則合有色形。五蘊若實無，則合無形聲。秖為假名字，所以往來停。若了名相空，事盡總惺惺。心王無障礙，擺撥三界行(一)。

(一) 擺撥：撇開，擺脱。南朝劉義慶《世説新語·政事》："王、劉與林公共看何驃騎，驃騎看文書，不顧之。王謂何曰：'我今故與林公來相看，望卿擺撥常務，應對玄言，那得方低頭看此邪?' 何對曰：'我不看此，卿等何以得存?' 諸人以爲佳。"①

059. 我是凡夫身，樂説真如理。為性不慳貪，常行平等施。凡夫事有為，佛智超生死。作佛作凡夫，一切自繇你。

060. 耳聞無相理，眼空不受色。鼻嗅無相香，舌嘗無相食。身着無相衣，意隨無相得。心静越諸天，神清見彌勒。十方同一乘，無心記南北。

061. 慈悲説斯法，現疾為衆生。純陀獻後供(一)，妙德亦同行。名相有差别，法身同一形。化身千萬億，方便(二)立空名。不須執有法，圓通最大精。

(一) 純陀獻後供：《大般涅槃經》卷二："爾時大衆聞佛世尊普爲大會受於純陀最後供養，歡喜踴躍，同聲贊言：善哉，善哉！希有純陀，汝今立字名不虚稱言。純陀者名解妙義，汝今建

① 上海古籍出版社 1982 年版，上册第 110 頁。

立如是大義，是故依實從義立名，故名純陀。汝今現世得大名利德願滿足，甚奇純陀，生在人中復得難得無上之利，善哉純陀，如優曇花世間希有，佛出於世亦復甚難，值佛生信聞法復難。佛臨涅槃最後供養，能辨是事復難於是。南無純陀，南無純陀，汝今已具檀波羅蜜，猶如秋月十五日夜，清凈圓滿無諸雲翳，一切衆生無不瞻仰，汝亦如是，而爲我等之所瞻仰。佛已受汝最後供養，令汝具足檀波羅蜜。"①

(二) 方便：底本、《續藏經》本均作"方從"，據西明寺本改。

062. 欲得真成佛，無心於萬物。心如境亦如，真智從如出。定慧等莊嚴，廣演波羅蜜。流通十方界，諸有不能疾。報汝學道人，秖麼變成佛。

063. 讀經須解義，解義始修行。若能依義學，即入涅槃(一)城。讀經不解義，多見不如盲。緣文廣占地，心牛(二)不肯耕。田田總是草，稻從何處生。

按：《祖堂集》卷十五引龐居士此偈作："看經須解義，解義始修行。若依了義教，即入涅槃城。如其不解義，多見不如盲。緣文廣占地，心牛不肯耕。田田皆是草，稻從何處生。"《宗鏡録》卷三十三引作："讀經須解義，解義即修行。若依了義學，即入涅槃城。如其不解義，多見不如盲。尋文廣占地，心牛不肯

① 《佛藏要籍選刊》第5册第840頁上。

耕。田田總是草，稻重何處生。”①

（一）槃：《續藏經》本作“樂”，誤。

（二）心牛：各本《龐居士語録》作“心中”，當誤。龐居士詩083首亦有“心牛不肯耕”句。以牛比心是佛典之常喻，今從《祖堂集》、《宗鏡録》。

064. 有人道不得，是伊心王黑。不能自了事，埋藏一群賊。群賊多貪樂，緣事説是非。心王被賊使，劫劫無出期。見花不識樹，菓熟始應知。

065. 君家住聚落，余自居山谷。山空無有物，聚落百種有。有者吃飯食，無者空張口。口空肚亦空，還將空有吃。有盡物歸空，同體無前後。

066. 諸佛與衆生，元來同一家。不識親尊長，外面認假爺。優曇不肯摘，專采葫蘆花。葫蘆花未落，常被三五枷。如斯之等類，輪轉劫恒沙。

067. 余為田舍翁，世上最貧窮。家中無一物，啓口説空空。舊時惡知識，總度作師僧。和合一處坐，常教聽大乘。食時與持鉢，唯我一人供。

068. 平等無有二，終日同宅住。世人不了妄，心生外緣取。

① 《大正藏》第48册第605頁下。

取得外相佛，樂却變成苦。苦即諸法生，大海從何渡。為報知音者，好好看道路。

069. 故宅有實珠，却向田野求。這箇一群賊，賺你徒悠悠。泥上搽妝粉，壁上塗渾油。愚人見夢事，贊嘆道能修。臘月三十日，元無一物收。

070. 山中失却心，任運騰騰語。語即説空空，空中無虵鼠。有心波浪起，無心是净土。净土生真佛，佛還傳佛語。佛能度衆生，衆生是佛母。

071. 心王不能了，何不依真智。一吼百獸伏，盡見無生理。無生理甚寬，無心無可看。非内外中間[(一)]，非生死涅槃。諸法無住處，遨游神自安。

(一) 非内外中間：即無相、不執着之意。《維摩詰所説經·弟子品》云："心不在内，不在外，不在中間。"① 又，《善慧大士語録》卷二："智者應須觀察實諦思惟，使心不外不内，亦不中間，猶如虚空，無所依止，即得解脱生死之苦，證真涅槃常樂。"② 敦煌歌辭《拔禪關》云："欲得學人悟本性。出巡環。不在内外不中間。無住相。徧三千。"③ 與拾得《無去無來本湛然》詩"無去無來本湛然，不居内外及中間。一顆水精絶瑕翳，光明

① 《佛藏要籍選刊》第5册第779頁中。
② 《續藏經》第一輯第二編第25套第1册。
③ 《敦煌歌辭總編》卷三，第1004頁。

透滿出人天"① 爲圓融無礙之義不同。

072. 外求非是實，無念自家珍。心外求佛法，總是倒行人。般若名尚假，豈可更依文。有相皆虛妄，無形實是真。

073. 日用事無別，唯(一)吾自偶諧。頭頭非取捨，處處勿張乖。朱紫誰為號，青山絶塵埃(二)。神通(三)并妙用，運水及搬柴。

按:《景德傳燈録》卷八龐居士本傳作:"日用事無別，唯吾自偶偕。頭頭非取捨，處處沒張乖。朱紫誰爲號，丘山絶點埃。神通并妙用，運水及搬柴。"

(一) 唯:《唐詩紀事》卷四九、《全唐詩》卷八一〇作"惟"。

(二) 塵埃:《唐詩紀事》卷四九、《全唐詩》卷八一〇作"點埃"。

(三) 神通:《宗鏡録》卷十五:"何爲五種通? 一曰道通，二曰神通，三曰依通，四曰報通，五曰妖通。……何謂神通? 静心照物宿命記持，種種分別皆隨定力。"② 一般謂神通有神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏盡通六種。

074. 意根無自性，萬法本來虛。外塵都不有，三界自然無。

① 項楚《寒山詩注》第877~878頁。
② 《大正藏》第48册第494頁。

五蘊今何在，盡總入無餘。河沙過去佛，并在一毛如(一)。

(一) 一毛如：唐實叉難陀譯《方廣佛華嚴經》卷六："佛身不可取，無生無起作。應物普現前，平等如虛空。十方所有佛，盡入一毛孔。各各現神通，智眼能觀見。"①

075. 名相本來無，迷人意欲須。須時權為說，迷過患須除。般若無是非，無實亦無虛。八萬四千卷，終歸同一如。

076. 人有一卷經，無相亦無名。無人能轉讀，有我不能聽。如能轉讀得，入理契無生。非論菩薩道，佛亦不勞成。

按：《祖堂集》卷十五作："人有一卷經，無相復無名。無人解轉讀，有我不能聽。如能轉讀得，入理契無生。非論菩薩道，佛亦不要成。"

077. 阿爺當殿坐，子向前頭立。父子同宅住，小魔不敢入。時開無盡藏，貧者相供給。得之永不窮，免得生憂悒。

078. 欲得真醍醐，三毒須去除。嗅無酥酪氣，自見如意珠。劫火燒不然，泛海浪中浮。昔日強索者，今日作他奴。

079. 報汝尋真理，偷生佯不聞。及其生命卒，心口便紛紜。

① 《佛藏要籍選刊》第5冊第300頁下。

我命不能與，將錢別雇人。為讀如來教，救護(一)我精神。

(一) 救護：北凉曇無讖譯《大般涅槃經》卷五："又解脱者是救護，能救一切諸怖畏者，如是解脱即是如來。"①

080. 城內數萬户，不奈我恒一。時時師子吼，禽獸俱皆卒。教作羅睺羅，無蹤持戒律。但知如理坐，日頭胷咄出。

龐居士詩卷下

081. 衆生多品類，諸佛秖一般。庶人見天子，知隔幾重關。若有過人策，欲見亦不難。策中契聖理，坐取國家官。

082. 智度本來如，衆生病盡除。又度作護法，一切入無餘。過去恒沙佛，皆同此一途。如能達此理，凡夫非凡夫。

083. 四大本無情，清虚無色聲。達人悟空理，知法本無生。諸佛常現前，妙德亦同行。無無無障礙，心牛不肯耕。

084. 塵六門前唤，無情呼不入。二彼總空空，自然唇不濕。從此絶因緣，蔦五隨緣出。惟有空寂舍，圓八同全七。

085. 入理如箭射，尋文轉相背。直道不肯行，識路成迷退。

① 《佛藏要籍選刊》第5册第862頁中。

心王不了事，公臣生執礙。為此一群賊，生死如踏碓。

086. 覺他欲打你，着脚即須抽。已後再相見，他羞我不羞。忍辱第一道，歷劫無冤讎。此是無生縣，不屬涅盤洲。

087. 罵他無便宜，不應却得穩。無瞋神自安，罵他還自損。忍得有法利，罵他還折本。瞋喜同一如，遁世不悶悶(一)。

按：此首與寒山“有人來罵我，分明了了知。雖然不應對，却是得便宜”① 詩意同。《出曜經》卷一六：“若人罵我，知之爲空，吾耳住聽，悉無所有，彼虛我寂，誰有罵者，是故我今，忍而不起。夫人詈罵，法自有極。四大爲形，不久居世，快意斯須，不知久久，涉苦無量。是故說罵人得罵也。”

(一) 悶悶：《周易·乾·文言》：“不成乎名，遁世無悶，不見是而無悶，樂則行之，憂則違之。”②

088. 識業人稀少，迷途者衆多。苦中生樂想，無喜强弦歌。不飲尋常酒，昏昏溺愛河(一)。含笑造殃咎，後苦莫繇他。

(一) 西明寺本脱“河”字。

089. 耳聞他罵詈，心知口莫對。惡亦不須嫌，好亦不須愛。

① 參項楚《寒山詩注》第717～720頁。
② 《十三經注疏》上册第15頁下，中華書局1980年版。

豁達無關津，虚空無罣礙。此真不動佛，亦名觀自在。

090. 仰手是天堂，覆手是地獄。地獄(一)與天堂，我心都不屬。化城猶不止，豈況諸天福？一切都不屬，曠然無所求。

(一) 地獄：西明寺本此二字在“都”字之後，在當列最後，當是抄寫者發現脱漏而及時補寫於當列後。

091. 佛有一等慈，有人心不知。一切皆平等，貧富總憐伊。富者你莫貪，貧者你莫痴。無貪心自静，無痴意莫思。

092. 白衣不執相，真理從空生。秖為心無礙，智能出縱横。唯論師子吼，不許野干鳴。菩提稱最妙，猶呵是假名。

按：曹洞宗本寂（840～901）《五相偈》其一：“白衣須拜相，此事不爲奇。積代簪纓者，休言落魄時。”①

093. 從根誅則絶，從根修則滅。若能雙株斷，三乘盡超越(一)。此非凡夫言，妙吉分明説。如來所療治，一差不復發。

(一) 《戰國策·秦一》：“削株掘根，無與禍鄰，禍乃不存。”②

① 《全唐詩補編》，中華書局 1992 年版，第 1205 頁。
② 上海書店 1987 年版，第 20 頁。

094. 久種善根深，同塵塵不侵。非關塵不染，自是我無心。無心心不起，超三越十地。究竟真如果，到頭秖箇是。

095. 凡夫智量狹，妄説有難易。離相如虛空，盡契諸佛智。戒相如虛空，迷人自作持。病根不肯拔，執是弄花枝。

按：《大慧普覺禪師語録》卷二十一《示吕機宜（舜元）》舉龐居士此詩曰："要識病根麽？不是别物，只是個執難執易妄生取捨者。這個病根拔不盡，生死海裏浮沉，直是無出頭時。"①

096. 牽牛駕空車，共入無為宅。無為宅甚寬，衆生却嫌窄。十方同一室，何曾有間隔。有法入(一)不得，無心自度厄。

（一）入：《續藏經》本作"人"，誤。

097. 世間最上事，唯有修道强。若悟無生理，三界自消亡。蘊空妙德現，無念是清凉。此即彌陀土，何處覓西方。

098. 寶珠内衣裏，繫來無量時。遇六惡知識，又常假慈悲。牽我飲欲酒，醉卧都不知。情盡酒復醒，自見本道師。

099. 世人重珍寶，我貴剎那静。金多亂人心，静見真如性。性空法亦空，十八絶行蹤。但自心無礙，何愁神不通(一)。

① 《大正藏》第47册第901頁中。

按：《宗鏡録》卷十五："大用者，大身隱於無形，大音匿於希聲，龐居士偈云：'世人多重金，我愛剎那静。金多亂人心，静見真如性。心通法亦通，十八斷行踪。但自心無礙，何愁神不通。'如是解者，方入宗鏡之中。所有施爲皆入律行，自然成辦一切佛事。"① 宋晁迥《法藏碎金録》卷四引龐居士詩前四句，"因擬之成四句云：'人愛貴而富，我愛白而虚。富貴榮辱會，虚白吉祥居。'"同書卷五："又襄陽龐居士詩云：'世人重珍寶，我貴剎那静。金多亂人心，静見真如性。'以此參詳，則知隨分住心，不失真修之理。"②

（一）不通：西明寺本作"通不"，誤。

100. 端坐求如法，如法轉相違。拋法無心取，始自却來歸。無求出三界，有念則成痴。求佛覓解脱，不是(一)丈夫兒。

（一）西明寺本脱"是"。

101. 惡心滿三界，口即念彌陀。心口相違背，群賊轉轉多。一塵起萬境，倏忽遍娑婆。色聲求佛道，結果盡成魔。

按：《宗鏡録》卷十五："故知萬事無不由心者，但證自心，

① 《大正藏》第48册第494頁下。
② 《四庫全書》(1053－482、504)。

言下成聖，若不識道，具相奚爲。故《金剛經》云：‘若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。’又偈曰：‘若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。’古人云：‘若不達此理’，縱然步步脚踏蓮花，亦同魔作。龐居士偈曰：‘色聲求佛道，結果反成魔。’”①

102. 萬法從心起，心生萬法生。法生何日了(一)，來去枉(二)虚行。寄語修道人，空生有莫(三)生。如能達此理，不動出深坑。

(一) 何日了：《續藏經》本作“有日了”。《唐詩紀事》卷四九作“何日子”，王仲鏞《唐詩紀事校箋》據毛本改作“同日了”②，《全唐詩》卷八一〇作“同日了”。清超溟《萬法歸心録》卷下此句作“生生不了有”。按：“何日了”是。此爲唐人習語，敦煌歌辭有“火宅忙，何日了”(一二一二)、“依前不改舊時心，萬劫輪迴何日了”(一二三〇)③。

(二) 枉：《唐詩紀事》卷四九、《全唐詩》卷八一〇作“在”，誤。

(三) 有莫：《唐詩紀事》卷四九、《全唐詩》卷八一〇作“慎勿”。清超溟《萬法歸心録》卷下此句作“有不”④。

103. 佛亦不離心，心亦不離佛。心寂即菩提，心然即有物。

① 《大正藏》第48册第497頁中。
② 巴蜀書社1989年版。
③ 《敦煌歌辭總編》卷六，第1601、1607頁。
④ 《禪宗集成》第6册第4022頁上。

物即變成魔，無即無諸佛。若能如是用，十八從何出。

按：《宗鏡録》卷十九："傅大士頌云：'佛亦不離心，心亦不離佛。心寂即涅槃，心能即有物。物則變成魔，無物即見佛。若能如是用，十八從何出。'"① 與此首相似。

104. 羊車誘下愚，鹿車載中夫。大乘為上士，鵬巢鶴不居。鷦鷯住蚊睫，居士咄盲驢。若論質利帝，畢竟一乘無。

105. 有人嫌龐老，龐老不嫌他。開門待知識，知識不來過。心如具三學，塵識不相和。一丸療萬病，不假藥方多。

按：《祖堂集》卷十五："世人嫌龐老，龐老不嫌他。開門待知識，知識不來過。一丸療萬病，不假藥方多。"《宗鏡録》卷十六，又古人云："一丸療萬病，不假藥方多。"② 宋睦善卿《祖庭事苑》卷二："開門待知識。龐居士詩：'有人嫌龐老，龐老不嫌它。開門待知識，知識不來過。心如具三學，塵識不相和。一丸療萬病，不假藥方多。'"③ 《續藏經》本《龐居士語録》此詩末句"丸"作"丹"，誤。

106. 淼淼長江水，周而還復始。昏昏三界人，輪迴亦如此。輪迴改形貌，長江色不异。改貌勞神識，終須到佛地。

① 《大正藏》第48册第523頁上。
② 同上，第499頁中。
③ 《禪宗集成》第4册第2212頁下。

107. 睡來展脚睡，悟理起題詩。詩中無別意，唯勸破貪痴。貪瞋痴若盡，便是世尊兒。無煩問師匠，心王應自知。

108. 世人重名利，余心總不然。束薪貨升米，清水鐵鐺煎。覺熟捻鐺下，將身近畔邊。時時抛入口，腹飽肚無言。

109. 行學非真道，徒勞神與軀。千里尋月影，終是枉功夫。不悟緣聲色，當今學者疏。但看起滅處，此個是真如。

按：《宗鏡録》卷四十一引龐居士此偈前四句作："行學非真道，徒勞神與軀。千生尋水月，終是枉功夫。"①

110. 教君殺賊法，不用苦多方。慧劍當心刺，心亡法亦亡。心亡極樂國，法亡即西方。賊為象馬用，神自作空王。

111. 不用苦多聞，看他彼上人。百憶及日月，元在一毛塵。心但寂無相，即出無明津。若能如是學，幾許省精神。

按：《宗鏡録》卷十九引龐居士此偈作："不用苦多聞，看他彼上人。百億及日月，纂在一毛鱗。心但寂無相，即出無名津。若能如是學，幾許省精神。"②

① 《大正藏》第48册第657頁中。
② 同上，第523頁上。

112. 慚愧好心王，生在蓮華堂。恒持般若劍，終日帶浮囊。常懷第一義，外國賴恩光。五百長者子，相隨歸故鄉。

113. 慚愧好意根，無自亦無他。無自身無垢，無他塵不加。常居清净地，知有不能過。舊時惡知識，總見阿彌陀。

114. 慚愧好舌根，常開大道門。世間三有事(一)，實是不能論。相逢唯説道，更莫叙寒温。了知世相假，俗禮也徒煩。

(一) 三有事：或“三事”。《南陽和尚問答雜徵義》：“又問：‘云何三事不生?’答：‘心不生即無念，智不生即無知，慧不生即無見。通達此理，是即解脱。”①

115. 慚愧一雙耳，常思解脱聲。若論俗語話，實是不能聽。聞財耳不納，聞色心不生。不受有無語，何慮不惺惺?

116. 慚愧一雙眼，曾見數般人。端正亦不愛，醜陋亦不瞋。當頭异國色，何須妄起塵。低頭自形相，都無一處真。身心如幻化，滿眼没怨親。

117. 慚愧一軀身，梵號波羅柰。被賊一群使，尋常不自在。亦名為枯井，亦名為鞲袋。亦名朽故宅，亦名幻三昧。佛罵作死尸，乘尸渡大海。大海元無水，死尸非是船。熟看世上事，總是

① 《神會和尚話録》第121～122頁，中華書局1996年版。

假因緣。若了身心相，空裏任橫眠。具此六慚愧，實事不求天。

118. 一時復一時，步步向前移。無常有限分，早晚即不知。古人一交語，預辦沒貧兒。聞少須修道，莫待衰老時。邂詬符到來，賺你更無疑。勸君不肯聽(一)，三塗真可悲。

(一) 西明寺本脱“衰老”至“肯聽”。

119. 一日復一日，百年漸漸畢。急急除妄想，無念成真佛。更莫苦攀緣，窺他世上物。忽然無常至，累劫出不得。

120. 一宿復一宿，光陰漸漸促。報你心王道，依智莫依識。依智見真佛，依識入地獄。若淪六趣中，受苦無時足。

121. 一年復一年，務在且遷延。皮皺緣肉減，髮白髓枯乾。毛孔通風過，骨消椽梠寬。水微不耐熱，火少不耐寒。幻身如聚沫，四大亦非堅。更被痴狼使，無明曉夜煎。惟知念水草，心神被物纏。云何不懺悔，便道捨財錢。外頭遮曲語，望得免前愆。地獄應無事，准擬得生天。世間有這屬，冥道不如然。除非不作業，當拔罪根源。根空塵不實，内外絶因緣。積罪如山岳，慧火一時燃。須臾變灰燼，永劫更無烟。

122. 迷時三界有，悟即出羇纏。心無六入跡，清净達本源。地獄成净土，招手別諸天。報語三塗宅，共你更無緣。非論早與晚，悟理即無邊。

123. 心如即是坐，境如即是禪。如如都不動，大道無中邊。若能如是達，所謂火中蓮(一)。

(一) 火中蓮：北凉曇無讖譯《大般涅槃經》卷五："又解脱者名爲希有，譬如水中生於蓮花非爲希有，火中生者是乃希有，有人見之便生歡喜。真解脱者亦復如是，其有見者心生歡喜。彼希有者喻真解脱，真解脱者即是如來，其如來者即是法身。"①

124. 無求乃法眼，有念却成魔。無求復無念，即是阿彌陀。真如共菩薩，總秖較無多。

125. 鍊盡三山鐵，鎔銷五岳銅(一)。林枯鳥自散，海竭絶魚龍。無師破戒行，有法盡皆空。

(一) 此二句以熔煉礦石以成銅鐵比喻學業之去粗取精，用功深，則學有所成。寒山詩云："學業攻爐冶，煉盡三山鐵。"②《緇門警訓》卷六《開善密庵謙禪師答陳知丞書》："然參禪者衆，悟道者寡何也？有我故也，有我則不能證入，亦易中之難也。……故龐居士云：'煉盡三山鐵，鎔銷五岳銅。'豈欺人哉？因筆及此，庶火爐邊團圞頭説無生話時，聊發一笑。"③

① 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 861 頁。
② 參項楚《寒山詩注》第 636 頁。
③ 《大正藏》第 48 册第 1073 頁。

126. 菩薩無煩惱，衆生愛皺眉。無惱緣無賊，皺眉被賊欺。不須問師匠，心王應自知。

按：龐居士此詩與敦煌歌辭《最上乘》（順水流）四首之二"莫謾喜，莫謾愁，歡喜憂愁早晚休。愚者眉頭終日皺，達者如魚順水流"① 意近。

127. 心若如，神自虚。不服藥，病自除。病既除，自見蓮花如意珠。無勞事，莫駈駈。智者觀財色，了知是幻虚。衣食支身命，相勸學如如。時至移庵去，無物可盈餘。

按：各本《龐居士語録》只有後六句。《祖堂集》卷十五作："心若如，神自虚。不服藥，病自除。病既除，自見蓮華如意珠。無勞事，莫駈駈。智者觀財色，了知如幻虚。衣食支身命，相勸學如如。時至移庵去，無物可盈餘。"又《宗鏡録》卷十六："所以龐居士偈云：'心若如神自虚，不服藥病自除。白蓮花如意珠，無勞覓莫驅驅。智者觀財色，了知如幻虚。衣食支身命，相勸學如如。時至移庵去，無物可盈餘。'"② 今據補。

128. 凡夫貪着事，不免三界輪。與説無生理，閉耳佯不聞。如斯之等類，何日出囂塵。

① 《敦煌歌辭總編》卷三，第 1009 頁。
② 《大正藏》第 48 册第 499 頁中。

129. 壁畫枉用色，不如脱空佛。住法比無住，陰中對白日。不信有無言，看取波羅蜜。

130. 見時如不見，聞時如不聞。喜時如不喜，瞋時如不瞋。一切盡歸如，自然無我人。

131. 齋須實相齋，戒須實相戒。有相持齋戒，到頭歸敗壞。敗壞屬無常，從何免三界。

132. 心王不了事，遮莫嚮名山。縱令見佛像，實以不相關。猿猴見水月，捉月始知難(一)。

(一) 此二句用佛經故事，東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》卷七："過去世時，有城名波羅奈，國名伽尸。於空閑處有五百獼猴，游行林中，到一尼俱律樹，樹下有井，井中有月影現。時獼猴主見是月影，語諸伴言：'月今日死落在井中，當共出之，莫令世間長夜闇冥。'共作議言：'云何能出？'時獼猴主言：'我知出法，我捉樹枝，汝捉我尾，展轉相連，乃可出之。'時諸獼猴即如主語，展轉相捉，小未至水，連獼猴重，樹弱枝折，一切獼猴墮井水中。爾時樹神便説偈言：'是等騃榛獸，痴衆共相隨，坐自生苦惱，何能救世間。'"①

133. 緣事求解脱，累劫無出期。直須入理性，成佛更無疑。

① 《佛藏要籍選刊》第6册第58頁上。

雖然不受記，見是世尊兒。

134. 佛遣滅生滅，生滅長相隨。不學大人相，却作小孫兒。持心更覓佛，豈不是愚痴。

135. 無事被他罵，佯佯耳不聞。舌亦不須動，心亦不須瞋。關津無障礙，即是出纏人。

136. 真如本無相，所得是凡流。昔時為父子，長大出外游。今日相遇見，父少子白頭。

137. 一生解縛鈍，渾身納裹眠。心中無意識，耳無繩索牽。心本無繫縛，同塵亦無喧。

138. 欲得真解脱，持刀且殺牛。牛死人亦亡，佛亦不須求。全身空裹坐，即度死生流。

139. 極目觀前境，寂寥無一人。回頭看後底，影亦不隨身。

按：《唐詩紀事》卷四九所録亦同。“寂寥”，《全唐詩》卷八一〇作“寂寞”。

140. 貪瞋不肯捨，徒勞讀釋經。看方不服藥[一]，病從何處輕？

按：《祖堂集》卷十五作："貪瞋不肯捨，徒勞讀釋書。看方不服藥，病從何處除。"

（一）藥：《續藏經》本作"樂"，誤。

141. 取空是取色，取色色無常。色空非我有，端坐見家鄉。

按：《祖堂集》卷十五作："取空空是色，取色色無常。色空非我有，端坐見家鄉。"

142. 經體本無名，受持無色聲。心依無相理，真是金剛經。

143. 孫兒正啼哭，母言來與金。撿他黄葉把，便即止(一)聲音。

按：此首用佛經黄葉止啼故事，北凉曇無讖譯《大般涅槃經》卷二〇："如彼嬰兒啼哭之時，父母即以楊樹黄葉而語之言：'莫啼，莫啼，我與汝金。'嬰兒見已，生真金想，即止不啼。然此楊葉實非金也。木牛木馬木男木女，嬰兒見已，亦復生於男女等想，即止不啼。"①

（一）止：各本作"正"，當誤（見第二章）。

144. 别泪成河海，骨如毘富山。秖緣塵識法，所以遣心然。

① 《佛藏要籍選刊》第5册第953頁下。

按：此首用佛經典故，北涼曇無讖譯《大般涅槃經》卷二〇："菩薩摩訶薩觀諸衆生，爲色香味觸因緣故，從昔無數無量劫來常受苦惱，一一衆生一劫之中所積身骨，如王舍城毘富羅山，所飲乳汁如四海水，身所出血多四海水，父母兄弟妻子眷屬命終哭泣所出目泪多四大海，盡地草木爲四寸籌以數父母亦不能盡，無量劫來或在地獄畜生餓鬼所受行苦不可稱計，揣此大地猶如棗等易可窮極，生死難盡，菩薩摩訶薩如是深觀一切衆生，以是欲因緣故受苦無量。"①

145. 前人若有事，我猶佯不知。何况他無問，讒舌强卑卑。

146. 勸君師子吼，莫學野干鳴。若能香象起，感得鳳凰迎。

147. 一種學事業，亦來登選場。秪緣口義錯，落第在他鄉。

148. 心王不了事，却被六賊(一)使。共賊作火下，無繇作生死。

(一) 賊：《續藏經》本作"賤"，誤。

149. 别人終不賤，别寶終不貧(一)。秪今擔鐵漢，不肯愽金銀。

① 《佛藏要籍選刊》第5册第964頁中。

（一）此二句乃當時俗語。《伍子胥變文》："漁人答曰：'適來鑒貌辨色，觀君與凡俗不同。君子懷抱可知，更亦不須分雪。我聞别人不賤，别玉不貧。'"①

150. 十方同一會，各自學無為。此是選佛（一）處，心空及第歸。

（一）佛：底本和《續藏經》本"佛"作"怫"，誤。西明寺本作"佛"，是。

按：他本文字亦多有异，《祖堂集》卷十五作："十方同一會，各各學無爲。此是選佛處，心空及第歸。"《宗鏡録》卷十八作："十方來一會，各自學無爲。此是選佛處，心通及第歸。"②延壽《心賦注》卷一："一葉落時天下秋，一塵起處厚地收，向空門而及第。龐居士偈云：'十方同聚會，個個學無爲。此是選佛場，心空及第歸。'"③《唐詩紀事》卷四九同《心賦注》。雖然此偈在文字上有許多的差异，但其關鍵之句，除《宗鏡録》"心空"作"心通"外，均作"心空及第歸"。

又，《景德傳燈録》卷二九《龍牙和尚居遁頌一十八首》之六："心空不及道空安，道與心空狀一般。參玄不是道空士，一乍相逢不易看。"④ 似對龐居士此詩翻進一層。

又，袁賓主編《禪宗詞典》"心空及第"條引《密庵語録》：

---

① 參項楚《敦煌變文選注》第41頁。
② 《大正藏》第48册第511頁中。
③ 《禪宗集成》第1册第201頁下。
④ 《佛藏要籍選刊》第13册第757頁上。

“今朝十五日，叢林皆結制。徑山有條攀條，無條攀例，逼拶露柱燈籠，盡要心空及第。”《如净語録》：“十方聚會魚游網，三月安居鳥入籠。生殺盡時飜作繭，心空及第黑山中。”同書“心空及第歸”條引《五燈會元》卷十二大潙慕哲禪師：“十方同聚會，個個學無爲。此是選佛處，心空及第歸。”《明覺語録》卷一：“問：‘選佛場開，還許學人選也無？’師云：‘切忌點額。’學云：‘恁麽則心空及第歸也。’”按：大潙慕哲用的是龐居士原詩，其他幾位禪師則是化用龐居士詩。後之禪師在上堂等場合直接用龐居士此詩者不少，往往被人們誤會，如《全宋詩》卷録釋元易（1053～1137）《偈二首》，其一便是龐居士“心空”偈，同書卷1401録釋懷深（1077～1132）《偈一百二十首》，其中亦有龐居士“心空”偈①，都是誤録了龐居士詩。

151. 有男不肯婚，有女不肯嫁。父子自團欒，共説無生話。

按：各本《龐居士語録》均與此同。而《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三却都作“有男不婚，有女不嫁。大家團圞頭，共説無生話。”歷代禪師所引亦雖有小异，但意思均未變，不再引證。

152. 四性同一舍，三身同一室。一切惡知識，終見彌陀佛。

153. 教君一個法，有事無處避。若能如理修，存本却有利。

① 北京大學出版社 1995 年版，第 19 册第 12960 頁、第 24 册第 16124 頁。

154. 道是無為道，修人自有為。假即無頭數，真中實是稀。

155. 無求勝禮佛，知足勝持齋。本自無薪(一)火，何勞更拾柴。

(一) 薪：佛教往往以薪喻業。貫休《山居詩二十四首》之十八云："業薪心火日燒煎，浪死虛生自古然。"[①]

156. 説事滿天下，入理實無多。常被有為縛，何日見彌陀。

157. 起時惟法起，行時共佛行。騰騰三界内，諸法自無生。

158. 大海淼無涯，衆生自着枷。無求出妙德，心生勞算沙。

159. 一念心清净，處處蓮花開。一花一净土，一土一如來。

按：《禪門諸祖偈頌》卷一《龍牙和尚偈頌并序》（凡九十五首）第89首與此首同。

七　言

160. 大唐三百六十州，我暫放閑乘興遊。瞬息之間知事盡，若論如理更深幽。共外知識呷清水，總是妄想(一)無骨頭。却歸

① 《全唐詩》卷837，上海古籍出版社1996年版，第2048頁上。

東西山道去，不捨因緣騎牯牛。後望青山平似掌，前瞻漢水水東流。試問西域那提子，遣法慇懃無所求。自入大海歸火宅(二)，不覺乘空失却牛。有人見我歸東土，我本元居西海頭。來去自然無障礙，出入生死有何憂。

(一) 妄想：西明寺本作"想妄"，誤。

(二) 火宅：法華七喻之一。原意爲充滿烈火的住宅，佛典中用以比喻煩惱多的衆生世間。《法華經·譬喻品》云："一切衆生，皆是吾子，深著世樂，無有慧心，三界無安，猶如火宅。衆苦充滿，甚可怖畏。常有生老病死憂患。如是等火，熾然不息。"①

161. 無思無念是真空，妙德發身自見中。應機接物契真智，十方世界總流通。通達無我無人法，人法不見有行蹤。神識自然無罣礙，廓州沙界等虛空。不假坐禪持戒律，超然解脱豈勞功。

按：南宋計有功《唐詩紀事》、《全唐詩》卷八百十祇録了此首後四句："神識苟能無罣礙，廓周法界等虛空。不假坐禪持戒律，超然解脱豈勞功。"

162. 菩提般若名相假，涅槃真如亦是虛。欲得心神真解脱，一切名相本來無。十方世界風塵净，州州縣縣絶艱虞。王道蕩蕩無偏黨(一)，舉國衆生同一如。不動干戈安萬姓，法王合掌謦中

① 《大正藏》第9册第14頁下。

珠。

（一）此句典出《尚書·洪範》："無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路；無偏無黨，王道蕩蕩，無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。"①

163. 空中自見清凉月，一光普照娑婆徹。此光湛然無去來，不增不減無生滅。爾是妙德現真身，刹那不起恒沙劫。無邊無盡如虚空，虚空無邊不可説。

164. 但自無心於萬物，何妨萬物常圍遶。鐵牛不怕師子吼，恰是木人見花鳥。木人本體自無情，花鳥逢人亦不驚(一)。心境如如秖個是，何慮菩提道不成。

按：古林清茂上堂舉龐居士此詩云："雖然如是，檢點將來，猶欠悟在。山僧亦有一偈：'於一切處常用心，目前萬象盡平沉。當門獅子正哮吼，達磨面皮三寸厚。手携隻履西天去，軒知無著渾身處。葱嶺那畔逢宋雲，唵摩尼達哩囉鉢吒。'"②

（一）"木人"句：永嘉大師《證道歌》："誰無念誰無生，若實無生無不生。唤取機關木人問，求佛施功早晚成。"③

165. 清净無為無識塵，不捨肉生妙法身。秖為衆生有漏習，

① 《十三經注疏》上册第 190 頁，中華書局 1980 年版。
② 《古林清茂禪師語録》卷一，《禪宗集成》第 18 册第 12551 頁。
③ 《景德傳燈録》卷 30，《佛藏要籍選刊》第 13 册第 764 頁上。

權止草庵轉法輪。法輪常轉無人見，優曇時時一出現。無相真空妙法身，歷劫恒沙不遷變。

166. 莫求佛兮莫求人，但自心裏莫貪瞋。貪瞋痴病前頓盡，便是如來的的親。内無垢兮外無塵，中間豁達無關津。神無障礙居三界，恰似琉璃處日輪。

167. 心王若解依真智，一切有無俱遣弃。身隨世流心不流，夜來眼睡心不睡。天堂地獄總無情，任運幽玄到此地。

168. 報汝世人莫痴憨，暫時權住此草庵。無想衣食飽暖後，世間有物不須貪。此身幻化如燈焰，須臾不覺即頭南。

169. 一切有求枉用功，想念真成着色空。差之毫釐失千里，有生劫劫道難通。痴心望出三界外，不知元在鐵圍中。

170. 十二部經兼戒律(一)，執相依文常受持。生生獲得有為果，墮(二)在三界無出期。若能離相直入理，理中無念亦無思。

(一) 十二部經兼戒律：《大般涅槃經》卷一七："過去諸佛，爲度衆生，説十二部經，如來亦爾。"按全部佛經依據體裁及内容分爲十二類，稱爲"十二分教"，亦稱"十二部經"。寒山《人生一百年》："人生一百年，佛説十二部。慈悲如野鹿，瞋忿似家

狗。家狗趁不去，野鹿常好走。欲伏獼猴心，須聽師子吼。”①

(二)“墮”，《龐居士語録》各本作“隨”，誤。

171. 貝多葉裏優曇華，萬象皆如同一家。歡喜摘華不見菜，吉祥采菜不覩華。緣之本來元不識，法王呵之如稻麻。

172. 田舍老翁入聚落，眼耳鼻舌俱失却。内外尋訪覓無踪，舊時住處空寂寞。却歸堂上問空王，總在此間學無作。

173. 黄葉飄零化作塵，本來非妄亦非真。有情故宅含秋色，無名君子湛然春。

174. 未識龍宮莫説珠，從來(一)言説與君殊。空拳秪(二)是嬰兒信，豈得將來誑老夫。

(一) 從來：《唐詩紀事》卷四九、《全唐詩》卷八一〇作“識珠”。

(二) 秪：《唐詩紀事》卷四九、《全唐詩》卷八一〇作“祇”。

175. 迷時愛欲心如火，心開悟理火成灰。灰火本來同一體，當知妄盡即如來。

---

① 項楚《寒山詩注》第381～382頁。

176. 真為家貧無一物，此語總是空裏出。出語還須歸本源，不敢違他過去佛。

177. 父子相守空山坐，無相如如寄有間。世人見靜元無靜，看是閑時亦不閑。

178. 八萬四千同一理，事相差別立异名。十二圍陀及疏論，慇懃三六不須生。

179. 十方國土皆吾宅，長者大門常日開。有識名人守院外，無心入理見如來。

按：敦煌歌辭《最上乘》（順水流）四首之四："最上乘，無可造，不識工力自然了。識心見性又知時，無心便是釋迦老。"（○五一五）①

180. 世人愛假不愛真，世人憐富却憎貧。唯敬三塗八不凈，背却入來妙色身。

181. 更無别路超生死，前佛後佛同一般。舒即周流十方剎，斂時還在一毛端。

182. 惟有一門無鑰匙，伸縮低昂説是非。但能宣得無生理，

① 《敦煌歌辭總編》卷三，第1009頁。

善巧方便亦從伊。

183. 二乘皆曰不堪任，上士之人智能深。欲得神通等居士，無過於物總無心。

雜　句

184. 行路易，行路易，内外中間依本智，本智無情法不生，無生即是入正理。非色非心放一光，空裏優曇顯心地。名為心智智為尊，心智通同達本源。萬物同歸不二門，有非有兮理常存，無非無兮無有根。未來諸佛亦如是，現在還同古世尊。三世俱皆無别道，佛佛相授至今傳。

185. 外無他兮内無自，不動干戈契佛智。通達佛道行非道，不捨凡夫有為事。有為名相盡空華，無名無相出生死。

186. 余有一大衣，非是世間絹。衆色染不着，晶晶如素練。裁時不用刀，縫時不用綫。常持不離身，有人自不見。三千世界遮寒暑，無情有情悉覆遍。如能持得此大衣，披了直入空王殿。

按：王梵志（064 首）："家貧無好衣，造得一襖子。中心襬破氈，還將布作裹。清貧常快樂，不用濁富貴。白日串項行，夜眠還作被。"寒山《我今有一襦》："我今有一襦，非羅復非綺。借問作何色，不紅亦不紫。夏天將作衫，冬天將作被。冬夏遞互

用，長年秖這是。"① 與龐居士此詩意相同。

187. 思思低思思，自嘆一雙眉。嚮他勝地坐，萬事總不知。六識若似眉，即得不思議。六識若嫌眉，論時没腦痴。伊若去却眉，即被世人欺。饒你六識嘍囉漢，終(一)成乞索兒。

按：底本、《續藏經》本此首與上首未分，西明寺本分爲兩首，今從之。

(一)《續藏經》本脱"終"字。

188. 出一屋，入一屋，來來去去教他哭。來去秖為貪瞋痴，於今悟罷須知足。知足常須達本源，去却昔時惡知識。惡知識，將伊作，手力法施無前後，共護無生國。

189. 無事失却心，走向門前覓。借問舊知識，寂絶無踪迹。却歸堂上審思看，改却衆生稱心安。不能出外求知識，自向家中入涅盤。大丈夫，昔日有，今日無，家計破除盡，贖得一群奴。奴婢有六人，一人有六口，六六三十六，常隨我前後。我亦不拘伊，伊亦不敢走，若道菩提難，菩提亦不難。少欲知足毛頭寬，遠離財色神自安。分明了見三塗苦，世上名聞不相關。

190. 難復難，持心離欲貪涅槃，一向他方求净土，若論實行不相關。枉用工夫來去苦，畢竟到頭空色還。

---

① 參項楚《寒山詩注》第223～224頁。

191. 易復易，即此五陰成真智。十方世界一乘同，無相法身豈有二。若捨煩惱覓菩提，不知何方有佛地。

按：《祖堂集》卷八龐居士本傳作："易復易，即此五蘊有真智。十方世界一乘同，無相法身豈有二。若捨煩惱覓菩提，不知何方有佛地。"

192. 正中正，心王如如六根瑩。六塵空，六識净，六六三十六，同歸大圓鏡。

193. 阿難貝多弃，持來數千劫。七寶藏中付迦葉，分為十二部，析作三乘法。

194. 非故亦非新，應化隨緣百億身。若有真如一合相，一億還同一聚塵。

195. 珠從藏中現，顯赫呈光輝。昔日逃走為窮子，今日還家作富兒。

按：此首用佛經"窮子富"典故，禪林中多用之表達保持本心、不外求的禪理。《景德傳燈録》卷四《北宗神秀禪師》有《示衆偈》："一切佛法，自心本有。將心外求，捨父逃走。"①

① 《佛藏要籍選刊》第13册第535頁中。

196. 心依真智，理逐心行。理智無礙，心亦無生。覓即有我，悟即無情。通達大智，諸法不成。五神無主，六國安寧。七死弗受，八鏡圓明。隨宜善化，總合佛經。過即已過，更莫再尋。現在不住，念念勿侵；未來未至，亦莫預斟。即無三世，心同佛心。依空默用，即是行深。無有少法，觸目平任。無戒可持，無垢可净。洞達虛心，法無壽命。若能如是，圓通究竟。

197. 居士見僧講《金剛經》至“無我無人”(一)，居士問云：“既無我無人，是誰講誰聽?”座主無語，居士乃與頌曰：

無我復無人，作麼(二)有疏親。勸師休歷座，不似直求真。金剛般若性，外絶一纖塵。我聞并信受，總(三)是假名陳。

按：見公案第 52 則。

(一) 姚秦鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》云：“實無有法名爲菩薩，是故佛説一切法無我無人無衆生無壽者。”①

(二) 作麼：爲什麼。寒山詩云：“皎然易解事，作麼無精神。”②

(三) 末句“總”字，《景德傳燈録》卷八龐居士本傳作“揔”。

① 《佛藏要籍選刊》第 5 册第 794 頁下。
② 項楚《寒山詩注》第 666～668 頁。

輯佚詩

198. 焰水無魚下底鈎，覓魚無處笑君愁。可憐谷隱孜禪伯，被唾如今見亦羞。

按：見公案第48則。末句，南宋計有功《唐詩紀事》卷四十九作“被唾如何見亦羞”，《全唐詩》卷八一〇同。

199. 須彌頹，五嶽崩，大海竭，十方空。乾坤尚納毛頭裏，日月猶潛毫相中。此是西國那提子，示寂不起現神通。妙德啓口問不二，忘言入理顯真宗。

按：此從延壽《宗鏡録》卷二十三[①]録出。

200. 居士元無病，方丈現有疾。唯憂二乘者，緣事不得出。所以訶穢食，純說波羅蜜。上方一盂飯，氣滿於七日。不假日月光，心王照斯室。文殊問不二，忘言功自畢。過去即如然，現在還同一。若能達此理，無求總成佛。

按：此從延壽《宗鏡録》卷二十五[②]録出。

201. 心如境亦如，無實亦無虛。有亦不管，無亦不居。不

① 《大正藏》第48册第542頁上。
② 同上，第557頁下。

是賢聖，了事凡夫。

按：此從《祖堂集》卷十五録出。“不居”，《景德傳燈録》卷八、《五燈會元》卷三龐居士本傳作“不拘”。大慧宗杲示衆，舉龐居士此詩云：“白的的清寥寥，水不能濡火不能燒，是個甚麽？切不得問着，問着則瞎却爾眼。”① 《答劉寶學（彦修）》舉龐居士此詩云：“若真個作得個了事凡夫，釋迦達磨是什麽泥團土塊，三乘十二分教是甚熱盂鳴聲。公既於此個門中，自信不疑，不是小事。要須生處放教熟，熟處放教生，始與此事少分相應耳。”②

202. 世上説佛國，此去十萬里。大海渺無邊，動即黑風起。往者雖千里，達者無一二。忽遇本來人，不在陰陽裏。

按：此從延壽《萬善同歸集》卷上③ 録出。明袁宏道《西方合論》卷八《見網門·三隨·語墮》引前四句④。

203. 護身須是殺，殺盡始安居。會得個中意(一)，鐵船水上浮。

按：此從《五燈會元》卷三録出。後世禪師舉此詩者較多，

① 《大慧普覺禪師語録》卷八，《大正藏》第 47 册第 845 頁中。
② 同上，卷二十七，《大正藏》第 47 册第 925 頁上。
③ 《大正藏》第 48 册第 968 頁中。
④ 同上，第 47 册第 410 頁中下。

略陳幾例。《圓悟佛果禪師語録》卷九："結制小參，僧問：'護生須是殺，殺盡始安居。未審殺個什麽？'師云：'大有人疑着。'進云：'學人到這裏，直得步步絶行踪時如何？'師云：'未有金剛王寶劍在。'"同書卷十七："古者道：'護生須是殺，殺盡始安居。會得個中意，鐵船水上浮。'師云：'且道殺個什麽？殺衆生物命，凡夫見解；殺六賊煩惱，座主見解；殺佛殺祖，大闡提人見解。衲僧分上，畢竟殺個什麽？試定當看。'"① 《楚石梵琦禪師語録》卷五："中夏上堂，舉龐居士云'護生須是殺'，生姜不改辣；'殺盡始安居'，到處得逢渠；'欲識個中意'，爛泥裏有刺；'鐵船水上浮'，鬍子没髭鬚。有底見他道殺也，便道殺佛殺祖，揀個什麽恁麽見解？鄭州出曹門，不如休去歇去好。忽然築着鼻孔，鐵船水上浮是真實語。"②

（一）個中意：此中意，指對佛法之領悟。

204. 劫火燃天天不熱，嵐風吹動不聞聲。百川競注海不溢，五岳名山不見形。澄清静慮無踪迹，千途盡總入無生。

按：此從《宗鏡録》卷三録出③。又宋延壽《心賦注》卷一："十力功高上賢能踐，日月潛光山川加轉。龐居士偈云：'劫火然天天不熱，嵐風吹動不聞聲。百川競注海不溢，五岳名山不見形。澄清静慮無踪迹，千途盡總入無生。'故知無有一法不入，

① 《大正藏》第47册第752頁上中、782頁上。
② 《禪宗集成》第19册第13263頁上。
③ 《大正藏》第48册第429頁下。

一心無生之旨。”①

殘　句

205. 毛頭含寶月，徹底見真源。

按：宋延壽《心賦注》卷一：“似毛端之頭含於寶月。龐居士偈云：‘毛頭含寶月，徹底見真源。’”②

206. 一朝蛇入布裩襠，試問宗師甚時節？

按：大慧宗杲《答趙待制（道夫）》：“今時學道之士，往往緩處却急，急處却放緩。龐公云：‘一朝蛇入布裩襠，試問宗師甚時節？’昨日事今日尚有記不得者，況隔陰事，豈容無忘失也？決欲今生打教徹，不疑佛不疑祖，不疑生不疑死。須有決定信具決定志，念念如救頭然。如此做將去，打未徹時方始可説根鈍耳。”③

207. 山海坦然平，敲冰來煮茶。

按：明代僧無异元來《無异元來禪師廣録》卷三十一《維摩經折衷疏序》云：“若乃索須彌於芥子之孔，網魚龍於毫髮之端者，龐居士有言：‘山海坦然平，敲冰來煮茶’，此話大行，予亦

① 《禪宗集成》第1册第204頁下。
② 《禪宗集成》第1册第198頁下。
③ 《大慧普覺禪師語録》卷二十六，《大正藏》第47册第923頁下、924頁上。

不諱。”① 所引龐居士兩句，不見於各本《龐居士語録》，録於此。

歷代贊文諸方拈古附

大丞相張天覺

寧可饑寒死路邊，不勞土地强哀憐。

滿船家計沉湘水，豈羨芒繩十百錢。

徑山佛日大慧禪師

無生本無説，説着即話墮。

骨肉團欒頭，大蟲看水磨。

舉居士問馬大師："不與萬法為侶者是什麼人?"大師云："待汝一口吸盡西江水却向汝道。"

東林珪老

大海波濤淺，小人方寸深。

海枯終見底，人死不知心。

雲門杲公禪師

一口吸盡西江水，甲乙丙丁庚戊己。咄咄咄，囉囉哩。

白雲端和尚

一口吸盡西江水，萬古千今無一滴。

要須黨理不黨親，馬祖可惜口門窄。

舉居士問仰山："久嚮仰山，到來為什麼却覆?"仰山豎起拂子，居士云："是仰是覆?"居士拍露柱一下云："雖無人見，露柱與我證明。"仰山擲下拂子云："一任舉似諸方。"

---

① 《禪宗集成》第21册第14522頁下。

兩個八文為十六，從頭數過猶不足。
拏來亂撒向階前，満地團團春蘚緑。

附一　西明寺本《跋》

世之参禪，談苦空，索言語，欲至於佛。此心即佛，貪瞋未息，何修成佛？苟求言語，去佛愈遠。昔居士龐公，隱於郡城之南，参請悟徹，究竟實際。蓋求其所得，曰“心空及第歸”，則心寂矣。曰“我無是心”，則心不瞋矣。至於弃觜弗顧，則心不貪矣。以此詣佛，是豈但索諸言語而已？雖然不假言説，而又有言説，故垂語録偈頌於世，俾來者知所向。近代亡失其本。予自己卯(一)秋，憇瓶鉢於雁峰能仁，重建寶藏，即居士故基也。士夫來游，悉以居士語録為訪。因思慶元(二)間主衡之乾明，增修古塔時，以居士語祝唐道友刻傳，有舊本在，多金贖之。其間散逸不全，復得他本校正，以補遺缺，普為流傳。有志於此者，蓋即是語，以了是心。如此則與悟空居士無間，去諸佛地位何遠哉？覽者願毋忽。

歲次辛巳嘉定十有四年（1221）春前潭州寧卿縣白楊山證聖禪寺住持嗣祖苾丘紹祈謹跋

文明十八（丙丁）年（1486）六月十四日橋山大洞禪院北逆翁宗順

（一）己卯：南宋寧宗嘉定十二年（1219）。

（二）慶元：南宋寧宗年號（1195～1200）。

附二　咸豐本《重刻龐居士語録緣起》

宗門向上事，自達摩西來，不立文字，教外别傳，直指人心，見性成佛，但接最上根器。中外之流，固非所及。余讀龐居士語録，其參石頭、馬祖問答機緣，一言之下便解作活。而能破家散宅，相與團圞，一門超出，心空及第，豈止弃世珍沉襄水而已哉？可謂"同樹無别窠，同根無异土"。顧惟龐公，乃補處應身大士，現居士身而為説法，故其日用施為，皆從偶諧三昧中流出而作佛事。一柄破笊籬，左挈右提，戴個烏紗巾，混俗和塵，向瞎驢邊生擒活捉，撞着個無面目漢。一推跌倒，幸賴靈照扶起，唬得虛空汗流浹背。噫！殊不知大地被老龐一口吸盡，漆桶不快。祇因慈悲之故，而有落草之談。是故發為偈頌詩句，諄諄開示，直指禪淨唯心之旨，無二(一)無二分，無别無斷。故吴郡優婆塞錢安軒空相、朱寅堂定安、江星軒善護深心念佛，以淨土為指歸。先是星軒居士會余開講《彌陀疏鈔》，隨印雲樓方册散布，在會道俗聽衆相資教益，經中所謂如説修行而供養者也。錢公西逝，囑其子齋霞刊布此録，用結文字般若之緣。又寅堂居士贊襄勸助，乃付剞劂氏鋟梓流通，以廣厥傳。舊録兩卷，無名子序。今增續從上古德尊宿拈提偈頌一卷，分為上、中、下，使彼見聞知所先後。其有志於斯道者，願與同餐無上禪悦之法味焉。爰述其緣起如此。

大清咸豐元年歲次辛亥冬月

姑蘇虎丘普度寺海岸沙門乘戒定慧盤譚撰

原載咸豐元年本《龐居士語録》，此據石川力山《關於宋版〈龐居士語録〉——西明寺所藏〈龐居士語録〉之介紹及其資料價值》録出，個別標點有改動①。

（一）二當作“一”。

①《禪文化研究所紀要》十五號，禪文化研究所 1988 年 366～367 頁。

主要參考文獻

版　本

《龐居士語録》三卷，唐于頔編集，文明十八年（1418）逆翁宗順抄宋本，《俗語言研究》（創刊號），禪籍俗語言研究會1993年12月影印。

《龐居士語録》三卷，唐于頔編集，明崇禎十年（1637）刻本。

《龐居士語録》三卷，唐于頔編集，（日本）和刻本，承应二年（1652）中野是誰刊本。

《龐蘊詩集》，《全唐詩》卷八一〇，上海古籍出版社1996年影印。

《龐居士語録》三卷，唐于頔編集，《續藏經》第一輯第二編第21套第3册。

《龐蘊詩集》二卷，陳尚君《全唐詩補編續拾》，中華書局1992年版。

《龐居士語録》，入矢義高譯注本，日本築摩書房1986年版。

以下典籍按音序排列

《白居易詩選》顧學頡、周汝昌選，人民文學出版社 1986 年版。

《寶覺禪師語録》日本東山湛照語，《大正藏》第 80 册。

《抱朴子》晋葛洪，上海古籍出版社 1990 年影印正統道藏本。

《北磵居簡禪師語録》參學大觀編，《禪宗集成》第 15 册。臺灣藝文印書館 1968 年版。

《禪風禪骨》鈴木大拙著、耿仁秋譯，中國青年出版社 1989 年版。

《禪海蠡測》南懷瑾，復旦大學出版社 1997 年 4 月版。

《禪和文化與文學》季羡林，商務印書館國際有限公司 1998 年版。

《禪林寶訓》宋净善重集，《大正藏》第 48 册版。

《禪門拈頌拈頌説話會本》慧諶、門人真訓集，覺雲注解，《韓國佛教全書》第五册，東國大學出版部 1983 年版。

《禪門諸祖師偈頌》宋釋子升、如佑録，《禪宗集成》第 9 册。

《禪思與詩情》孫昌武，中華書局 1997 年 8 月版。

《禪外説禪》張中行，黑龍江人民出版社 1995 年版。

《禪與生活》鈴木大拙著、劉大悲譯，光明日報出版社 1988 年版。

《禪與詩學》張伯偉，揚智文化事業股份有限公司 1995 年版。

《禪與中國》柳田聖山，毛丹青譯，三聯書店 1988 年版。

《禪宗詞典》袁賓編，湖北人民出版社 1994 年版。

《禪宗頌古聯珠通集》南宋法應集、元普會續集，《禪宗集成》第 7 册。

《禪宗語言》周裕鍇，浙江人民出版社 1999 年版。

《禪宗雜毒海》清性音重編，《禪宗集成》第 5 册。

《禪宗宗派源流》吴立民主編，中國社會科學出版社 1998 年 8 月版。

《常光國師語録》日本空谷明應，侍者編，《大正藏》第 81 册。

《超宗慧方禪師語録》，《禪宗集成》第 14 册。

《晁氏寶文堂書目》明晁瑮，《四庫全書存目》（史 277 册）。

《徹翁和尚語録》日本微義享語，遠孫禪興編，《大正藏》第 81 册。

《陳與義集》，中華書局 1982 年版。

《尺牘新鈔》清周亮工，《叢書集成初編》。

《敕修百丈清規》元德輝重編，《佛藏要籍選刊》第 11 册。

《崇文總目》，《四庫全書》（674 册）。

《出三藏記集》梁僧佑，中華書局 1985 年 11 月版。

《楚石梵琦禪師語録》門人祖光等編，《禪宗集成》第 19 册。

《傳法正宗記》宋契嵩編，《大正藏》第 51 册。

《傳奇彙考》清末民初無名氏，書目文獻出版社 1993 年影印。

《慈受懷深禪師廣録》侍者善清等編，《禪宗集成》第 23 册。

《從容庵録索引附連山交易頭注》，禪文化研究所 1992 年 4

月。

《從西方哲學到禪佛教》傅偉勛，生活、讀書、新知三聯書店 1989 年版。

《大般涅盤經》北凉曇無讖譯，《佛藏要籍選刊》第 5 册。

《大乘起信論校釋》，中華書局 1996 年版。

《大乘入楞伽經》唐實叉難陀譯，《大正藏》第 16 册。

《大燈國師語録》日本宗峰妙超語，侍者性智等編，《大正藏》第 81 册。

《大光明藏》宋寶曇，《續藏經》第一輯第二編乙第 19 套第 5 册。

《大慧普覺禪師語録》宋藴聞編，《大正藏》第 47 册。

《大慧普覺禪師宗門武庫》宋道謙編，《大正藏》第 47 册。

《大覺禪師語録》日本蘭溪道隆語，侍者圓顯等編，《大正藏》第 80 册。

《大明高僧傳》明如惺撰，《大正藏》第 50 册。

《大明釋教匯目義門考釋》，釋寂曉，蔡運辰編《二十五種藏經目録對照考釋》，新文豐出版公司 1938 年版。

《大通禪師語録》日本愚中周及語，侍者某甲編，《大正藏》第 81 册。

《大智度論》後秦鳩摩羅什譯，《大正藏》第 25 册。

《呆庵普莊禪師語録》門人慧啓等編，《禪宗集成》第 19 册。

《丹霞子淳禪師語録》嗣法小師慶預校勘，《禪宗集成》第 20 册。

《澹生堂藏書目》明祁承㸁，《續修四庫全書》(史 919 册)。

《東國李相國集》李奎報，《韓國文集叢刊》第 2 册，民族文

化推進會 1991 年。

《東林語録》日本卍山道白語，門人湛堂等編，《大正藏》第 82 册。

《讀書敏求記》清錢曾，《四庫全書存目》(史 277 册)。

《杜詩詳注》清仇兆鰲注，中華書局 1979 年 10 月版。

《斷橋妙倫禪師語録》侍者文寶善靖編，《禪宗集成》第 17 册。

《敦煌變文字義通釋》蔣禮鴻，上海古籍出版社 1997 年版。

《敦煌歌辭總編》任半塘編著，上海古籍出版社 1987 年版。

《頓悟入道要門論》唐慧海撰，《禪宗集成》第 1 册。

《法苑珠林》唐道世撰，《大正藏》第 53 册。又，上海古籍出版社 1995 年影印磧砂藏本。

《范石湖集》清沈欽韓注，中華書局 1962 年版。

《方輿勝覽》宋祝穆，《四庫全書》(471 册)。

《焚書·續焚書》明李贄，中華書局 1975 年版。

《佛頂國師語録》日本一絲文守語，文光編，《大正藏》第 81 册。

《佛法概論》印順，上海古籍出版社 1995 年 9 月版。

《佛法金湯編》明心泰，《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第 5 册。

《佛光國師語録》日本子元祖元語，侍者一真等編，《大正藏》第 80 册。

《佛國禪師語録》日本高鋒顯日語，侍者妙環等編，《大正藏》第 80 册。

《佛果克勤禪師心要》嗣法子文編，《禪宗集成》第 14 册。

《佛果圜悟禪師碧巖録》宋重顯頌古、克勤評唱，《大正藏》第 48 册。

《佛祖綱目》明朱時恩編，《明嘉興大藏經》第 21 册第 223 頁，新文豐出版公司 1987 年影印。

《佛祖歷代通載》元念常集，《大正藏》第 49 册。

《佛祖統紀》宋志盤撰，《大正藏》第 49 册。又，《佛藏要籍選刊》第 12 册，上海古籍出版社 1994 年版。

《傅大士研究》張勇，巴蜀書社 2000 年版。

《贛州府志》（天啓），明余文龍、謝詔等纂。北京圖書館藏清順治十七年湯斌刻本。《四庫全書存目叢書》（史 202 册）。

《高峰原妙禪師禪要》參學靈隱等編，《禪宗集成》第 17 册。

《高麗國普照禪師修心訣》高麗知訥撰，《大正藏》第 48 册。

《高僧傳》梁僧佑，《佛藏要籍選刊》第 12 册。

《古本戲曲劇目提要》李修生主編，文化藝術出版社 1997 年版。

《古典戲曲存目彙考》莊一拂，上海古籍出版社 1982 年版。

《古夫於亭雜録》清王士禎，中華書局 1997 年版。

《古今禪藻集》明釋正勉等輯，《四庫全書》（1416 册）。

《古今圖書集成》清陳夢雷等編，中華書局、巴蜀書社 1985 年版。

《古林清茂禪師拾遺》日本海濤編次，《禪宗集成》第 18 册。

《古林清茂禪師語録》小師元浩清欲應槐編，《禪宗集成》第 18 册。

《古尊宿語録》宋賾藏主編，上海古籍出版社 1995 年版。

《鼓山志》清黄任撰，清乾隆二十六年原刊，光緒二年補刊

本。杜潔祥《中國佛寺史志匯刊》第一輯第50册，

《觀無量壽經》劉宋畺良耶舍譯，《大正藏》第12册。

《廣志繹》明王士性著，中華書局1981年版。

《龜山集》宋楊時著，《四庫全書》(1125册)。

《國史補》，唐李肇，上海古籍出版社1979年版。

《國史經籍志》明焦竑《四庫全書存目·史部·目録類》(277册)。

《國學概論》章太炎，上海古籍出版社1999年7月版。

《寒山詩注》項楚，中華書局2000年3月版。

《韓國禪教史》忽滑谷快天，中國社會科學出版社1995年版。

《韓子淺解》梁啓雄注，中華書局1985年2月版。

《漢魏兩晋南北朝佛教史》湯用彤，中華書局1963年版。

《横川行珙禪師語録》門人本光等編，《禪宗集成》第18册。

《衡陽縣志》(同治)，清羅慶薌等修，同治十三年刻本。

《衡州府志》(嘉靖)，明楊佩纂，上海古籍出版社1963年影印《天一閣藏明代地方志選刊》本。

《衡州府志》(康熙)，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第三十六册，書目文獻出版社1988年版。

《弘明集》梁僧佑撰，《廣弘明集》唐道宣撰，《佛藏要籍選刊》第3册。上海古籍出版社1994年版。

《紅土禪床——江西禪宗文化研究》段曉華、劉松來，中國社會科學出版社2000年5月版。

《宏智禪師廣録》宋侍者等編，《大正藏》第48册。

《後村集》宋劉克莊，《四庫全書》(1180册)。

《後漢書集解》清王先謙，中華書局 1984 年影印。

《胡適集》胡適，中國科學出版社 1995 年版。

《胡適學術文集》胡適著，中華書局 1997 年版。

《湖北通志》清吕調元、張仲炘等修，上海商務印書館 1934 年影印。

《湖廣通志》清邁柱、夏力恕等撰，《四庫全書》(533 册)。

《湖南通志》清曾國荃等撰，臺灣華文書局 1967 年影印。

《虎穴録》日本悟溪宗頓語，門人某等編，《大正藏》第 81 册。

《護法論》宋張商英述，《大正藏》第 52 册。

《華嚴經》唐實叉難陀譯《大正藏》第 9 册。

《畫禪室隨筆》明董其昌，《四庫全書》(867 册)。

《畫墁集》宋張舜民著，《足不齋叢書》第 176 册，上海古書流通處 1921 年據清鮑氏本影印。

《槐安國語》日本白隱慧鶴語，《大正藏》第 81 册。

《槐安國語索引》白隱鶴，禪文化研究所 1991 年。

《環溪惟一禪師語録》參學覺此編，《禪宗集成》第 16 册。

《荒田隨筆》日本指月慧印撰，《大正藏》第 82 册。

《黄檗斷際禪師宛陵録》唐裴休集，《大正藏》第 48 册。

《黄檗山斷際禪師傳心法要》唐裴休集，《大正藏》第 48 册。

《黄龍慧南禪師語録》，《大正藏》第 47 册。

《濟顛道濟禪師語録》宋沈孟柈叙述，《禪宗集成》第 15 册。

《嘉泰普燈録》正受，《續藏經》第一輯第二編乙第 10 套第 2 册。

《見桃録》日本大休宗林語，遠孫比丘某等編，《大正藏》第

81 册。

《建仁寺兩足院藏書目録》, 日本昭和四年《昭和法寶總目録》第三册。

《劍關子益禪師語録》侍者善珙等編,《禪宗集成》第 16 册。

《劍南詩稿校注》錢仲聯校注, 上海古籍出版社 1985 年版。

《焦氏筆乘》(正續) 明焦竑,《叢書集成初編》。

《介石智朋禪師語録》,《禪宗集成》第 15 册。

《金剛般若波羅蜜經集注》明朱棣, 上海古籍出版社 1984 年。

《金剛經》後秦鳩摩羅什譯,《佛藏要籍選刊》第 5 册。

《金光明最勝王經》唐義净譯,《大正藏》第 16 册。

《金明館叢稿二編》陳寅恪, 上海古籍出版社 1980 年 10 月版。

《晋唐彌陀净土信仰研究》劉長東, 巴蜀書社 2000 年版。

《景川和尚語録》日本景川宗隆語, 侍者某等編, 《大正藏》第 81 册。

《景德傳燈録》宋道原,《佛藏要籍選刊》第 13 册。

《净慈寺志》清僧際祥, 杜潔祥主編《中國佛寺志匯刊》第一輯第 17 册。

《徑山志》明宋奎光,《中國佛寺史志匯刊》第一輯第 32 册。

《舊唐書》, 中華書局 1975 年版。

《居士傳》清彭紹升, 《續藏經》第一輯第二編乙第 22 套第 5 册。又, 成都古籍書店 2000 年 1 月標點本。

《居士分燈録》明朱時恩, 明版《嘉興大藏經》第 21 册。

《絶岸可湘禪師語録》嗣法妙恩等編,《禪宗集成》第 16 册。

《絶海和尚語録》日本絶海中津語，小師俊承持編，《大正藏》第 80 册。

《郡齋讀書志》宋晁公武，《四部叢刊》初編。

《浪迹叢談》清梁章鉅，中華書局 1981 年 9 月版。

《老子》，上海古籍出版社 1989 年影印二十二子本。

《樂邦文類》宋宗曉編，《大正藏》第 47 册。

《冷齋夜話》宋釋惠洪，《四庫全書》(863 册)。

《禮記正義》，《十三經注疏》，中華書局 1980 年版。

《李清照集校注》，人民文學出版社 1979 年版。

《里語徵實》唐訓方，日本長澤規矩也編，《明清俗語辭書集成》。

《歷代編年釋氏通鑒》，南宋釋本覺，《續藏經》第一輯第二編乙第 4 套第 4 册。

《歷代詩話續編》丁福保輯，中華書局 1983 年 8 月第 1 版。

《聯燈會要》，《續藏經》第一輯第二編乙第 9 套第 3 册。

《了庵清欲禪師語録》參學一志元皓等編，《禪宗集成》第 19 册。

《了堂惟一禪師語録》門人宗義等編，《禪宗集成》第 19 册。

《列子》，上海古籍出版社 1990 年《二十二子》本。

《靈隱寺志》清孫治撰，《中國佛寺志匯刊》第一輯第 23 册。

《六祖大師法寶壇經》唐法海集，《大正藏》第 48 册。

《龍舒增廣净土文》宋王日休撰，《大正藏》第 47 册。

《龍源介清禪師語録》侍者士洵德高懷珠編，《禪宗集成》第 16 册。

《隆興編年通論》，《續藏經》第一輯第二編乙第 3 套第 3 册。

《廬山蓮宗寶鑒》元普度編，《大正藏》第 47 冊。

《菉竹堂書目》明葉盛《四庫全書存目·史部·目録類》（277 冊）。

《吕氏雜説》宋吕希哲著，《四庫全書》(863 冊)。

《率庵梵琮禪師語録》小師了見等編，《禪宗集成》第 15 冊。

《欒城集》，《四庫全書》(1112 冊)。

《論語注疏》，《十三經注疏》，中華書局 1980 年版。

《脉望館書目》明趙琦美，羅振玉《玉簡齋叢書》，宣統二年刻本。

《毛詩正義》，《十三經注疏》中華書局 1980 年版。

《孟子注疏》，《十三經注疏》，中華書局 1980 年版。

《夢窗國師語録》日本夢窗疏石語，侍者本元等編，《大正藏》第 80 冊。

《夢蕉詩話》明游潛，吴文治主編《明詩話全編》第二冊，江蘇古籍出版社 1997 年版。

《秘書省續編到四庫闕書版目》，《宋史藝文志、補、附編》，商務印書館 1957 年版。

《密庵和尚語録》宋崇岳、了悟等編，《大正藏》第 47 冊。

《密庵咸杰禪師語録》參學小師崇岳了悟等編，《禪宗集成》第 16 冊。

《妙法蓮華經》後秦鳩摩羅什譯，《佛藏要籍選刊》第 5 冊，

《妙法蓮華經玄義》隋智顗説，《佛藏要籍選刊》第 5 冊。

《明史藝文志、補編、附編》，商務印書館 1959 年 11 月版。

《明一統志》明李賢等撰，《四庫全書、史部、地理》（473 冊）。

《摩訶止觀》隋智顗説,《佛藏要籍選刊》第11册。

《南村輟耕録》元陶宗儀,中華書局1959年版。

《南院國師語録》日本規庵祖圓語,侍者慧真等編,《大正藏》第80册。

《南岳總勝集》宋陳田夫撰,《大正藏》第51册。

《拈八方珠玉集》宋祖慶重編,《禪宗集成》第13册。

《平石如砥禪師語録》嗣法文才等編,《禪宗集成》第17册。

《坡門酬唱集》宋邵浩編,《四庫全書》(1346册)。

《普庵印蕭禪師語録》,《禪宗集成》第14册。

《普濟和尚語録》日本普濟善救語,門人禪雄等編,《大正藏》第82册。

《普照國師法語》日本隱元隆琦語,門人性瑫等編,《大正藏》第82册。

《普照國師語録》日本隱元隆琦語,門人性瑫等編,《大正藏》第82册。

《七塔寺志》陳寥士撰,《中國佛寺史志匯刊》第一輯第15册。

《千唐志齋藏志》,河南省文物研究所等編,文物出版社1984年版。

《錢遵王述古堂書目録》清錢曾《四庫全書存目》(史277册)。

《樵隱悟逸禪師語録》侍者正定編,《禪宗集成》第25册。

《曲海總目提要》清黄文暘著,人民出版社1959年5月版。

《曲海總目提要補編》北嬰,人民出版社1959年5月版。

《全宋詞》唐圭璋編,中華書局1989年12月版。

《全宋詩》北京大學古文獻研究所編，北京大學出版社 1991 年 7 月版。

《全唐詩》清彭定求等編，上海古籍出版社 1996 年版。

《全唐文》清董誥等編，中華書局 1983 年 11 月第 1 版。

《全元散曲》隋樹森編，中華書局 1964 年版。

《人間關懷——20 世紀中國佛教文化學術論集》王守常等主編，中國廣播電視出版社 1999 年 4 月版。

《人天眼目》宋智昭集，《大正藏》第 48 册。

《日本佛教史》楊曾文，浙江人民出版社 1995 年版。

《容臺别集》明董其昌，《四庫全書存目叢書》集 171 册。

《如净和尚語録》宋文素編，《大正藏》第 48 册。

《三峰集》鄭道傳，《韓國文集叢刊》第 5 册，民族文化推進會 1991 年版。

《三國志》，中華書局 1982 年版。

《山谷集》，《四庫全書》(1113 册)。

《山谷内集詩注》宋任淵注，《四庫全書》(1114 册)。

《山谷年譜》宋黄㽦，《四庫全書》(1113 册)。

《山谷外集詩注》宋史容注，《四庫全書》(1114 册)。

《珊瑚網》明汪玉𪏭著，《四庫全書》(818 册)。

《善慧大士語録》，《續藏經》第一輯第二編乙第 25 套第 1 册。

《苕溪漁隱叢話》宋胡仔，《四庫全書》(148 册)。

《少林無孔笛》日本東陽英朝語，侍者某等編，《大正藏》第 81 册。

《攝山志》，杜潔祥主編《中國佛寺志匯刊》第一輯第 34 册。

《神會和尚禪話録》楊曾文編校，中華書局 1996 年版。

《聖箭堂述古》清道霈述，《禪宗集成》第 24 册。

《十種敕問奏對集》日本瑩山紹瑾語，侍者編，《大正藏》第 82 册。

《石門文字禪》宋釋惠洪，《四部叢刊》初編。

《石田法熏禪師語録》門人了覺師坦等編，《禪宗集成》第 16 册。

《石溪心月禪師語録》侍者住顯等編，《禪宗集成》第 18 册。

《世説新語》劉宋劉義慶，上海古籍出版社 1982 年版。

《事林廣記》南宋陳元靚，中華書局 1999 年（影印）。

《釋氏稽古略》元覺岸編，《大正藏》第 49 册。

《釋氏要覽》宋道誠集，《大正藏》第 54 册。

《釋門正統》宋宗鑒集，《佛藏要籍選刊》第 13 册。

《四庫全書總目提要》，中華書局 1987 年版。

《四溟詩話》明謝榛，《歷代詩話續編》上册。

《松源崇岳禪師語録》參學善開等編，《禪宗集成》第 16 册。

《宋高僧傳》宋贊寧，中華書局 1999 年 11 月版。

《宋史》，中華書局 1976 年版。

《宋學士集》明宋濂，《四部叢刊》初編。

《蘇軾詩集》清王文誥輯注，孔凡禮點校，中華書局 1982 年版。

《蘇軾文集》，孔凡禮點校，中華書局 1986 年版。

《隋唐佛教史稿》湯用彤，中華書局 1982 年版。

《隋唐五代文學史》羅宗强主編，高等教育出版社 1994 年版。

《隋唐五代燕樂雜言歌辭集》任半塘、王昆吾編著，巴蜀書社 1990 年版。

《遂初堂書目》宋尤袤，《四庫全書·史部·目録類》（674 册）。

《太平廣記》宋李昉等編，中華書局 1961 年新 1 版。

《壇經校釋》郭朋校釋，中華書局 1997 年版。

《談藝録》錢鍾書，中華書局 1984 年版。

《唐代佛教》范文瀾，人民出版社 1979 年。

《唐代幾種語録中的白話》法國馬伯樂，據入矢義高先生所藏佐佐木如斯（Ruth F. Sasaki）等英譯本。

《唐詩紀事》南宋計有功，《四部叢刊》三編。

《唐五代禪宗史》楊曾文，中國社會科學出版社 1999 年版。

《唐音癸籤》明胡震亨，上海古籍出版社 1985 年版。

《天目明本禪師雜録》，《禪宗集成》第 17 册。

《天如惟則禪師語録》小師善遇編，《禪宗集成》第 18 册。

《天聖廣燈録》宋李遵勖，《續藏經》第一輯第二編乙第 8 套第 4 册。

《天水冰山録》，《叢書集成初編》本。

《天童寺志》清聞性道、釋德介撰，《中國佛寺史志匯刊》第一輯第 14 册。

《天童山景德寺如净禪師續語録》宋義遠編，《大正藏》第 48 册。

《天童正覺禪師廣録》侍者宗法等編，《禪宗集成》第 20 册。

《天下金石志》明于奕正，《顧氏金石輿地叢書》第一集。

《天一閣書目》明范欽藏、清范邦甸撰，《續修四庫全書·史

部·目録類》(920 册)。

《通幻靈禪師漫録》日本通幻寂靈語，門人普濟編，《大正藏》第 82 册。

《通俗常言疏證》孫錦標、日本長澤規矩也編《明清俗語辭書集成》。

《通志》宋鄭樵，中華書局 1987 年 1 月版。

《投子義青禪師語録》傳法自覺重編，《禪宗集成》第 20 册。

《土風録》清顧長思、日本長澤規矩也編《明清俗語辭書集成》，上海古籍出版社 1989 年版。

《退溪集》李滉，《韓國文集叢刊》第 31 册，民族文化推進會 1991 年。

《萬德山白蓮社第四代真静國師湖山録》天頙，轉引自韓國金英鎮博士論文《唐代白話詩研究——以王梵志和寒山詩爲中心》(四川大學 2000 年 10 月)。

《萬法歸心録》清超溟，《禪宗集成》第 6 册。

《萬善同歸集》宋延壽述，《大正藏》第 48 册。

《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵録》宋正覺頌古、元行秀評唱，《大正藏》第 48 册。

《萬姓統譜》明凌迪知撰，《四庫全書》(956 册)。

《王梵志詩校注》項楚，上海古籍出版社 1991 年版。

《爲霖道霈禪師還山録》侍者興燈録，《禪宗集成》第 22 册。

《維摩詰經》後秦鳩摩羅什譯，《佛藏要籍選刊》第 5 册。

《魏晋南北朝史論集續編》周一良，北京大學出版社 1991 年版。

《文獻通考》元馬端臨，商務印書館民國二十五年版。

《文選》梁蕭統編、唐李善注，中華書局 1981 年版。

《文淵閣書目》明楊士奇，《四庫全書》(675 册)。

《無見先睹禪師語録》嗣法門人智度等編，《禪宗集成》第 17 册。

《無門慧開禪師語録》侍者普敬等編，《禪宗集成》第 14 册。

《無明慧經禪師語録》嗣法元賢重編，《禪宗集成》第 21 册。

《無明慧性禪師語録》侍者妙嚴圓澄等編，《禪宗集成》第 16 册。

《無文禪師語録》日本無文元選語，《大正藏》第 80 册。

《無异元來禪師廣録》法孫弘瀚匯編，《禪宗集成》第 21 册。

《無異師範禪師語録》參學圓照等編，《禪宗集成》第 16 册。

《五燈會元》宋普濟著，中華書局 1997 年 10 月版。

《武林梵志》明吴之鯨，杜潔祥主編《中國佛寺志匯刊》第一輯第 8 册。明文書局 1980 年 1 月版。

《兀庵普寧禪師語録》侍者净韵等編，《禪宗集成》第 18 册。

《物初大觀禪師語録》門人德溥等編校，《禪宗集成》第 15 册。

《西方合論》明袁宏道撰，《大正藏》第 47 册。

《西河集》林椿，《韓國文集叢刊》第 1 册，民族文化推進會 1991 年。

《西天目祖山志》明僧廣賓撰、僧際界增訂，沈雲龍主編《中國名山勝迹志叢刊》第 16 册，文海出版社 1975 年影印。

《西岩了慧禪師語録》門人修義等編，《禪宗集成》第 17 册。

《西源德芳和尚語録》日本特芳禪杰語，遠孫宗怡重編，《大正藏》第 81 册。

《希叟紹曇禪師廣録》侍者法澄等編，《禪宗集成》第 17 册。

《戲曲小説書録解題》孫楷第，人民文學出版社 1990 年版。

《瞎堂慧遠禪師廣録》參學齊己等編，《禪宗集成》第 15 册。

《先覺宗乘》圓信、郭凝之編，《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第 3 册。

《咸淳毗陵志》，《宋元方志叢刊》第三册，中華書局 1990 年版。

《襄陽府志》（乾隆），清陳鍔纂修，乾隆二十五年刻本。

《襄陽縣志》（同治），清楊宗時等修，同治十三年刻本。

《心賦注》宋延壽述，《禪宗集成》第 1 册。

《心學典論》日本無隱道費撰，《大正藏》第 82 册。

《新編醉翁談録》宋金盈之，遼寧教育出版社 1998 年版。

《新刊元雜劇三十種》徐沁君校點，中華書局 1980 年版。

《虛堂和尚語録》宋妙源編，《大正藏》第 47 册。

《虛堂録犁耕附索引》，禪文化研究所 1990 年 7 月。

《虛雲和尚年譜》，《佛光大藏經·禪藏·語録部》，佛光山宗務委員會 1994 年版。

《續傳燈録》明圓極居頂，《大正藏》第 51 册。

《續古尊宿語要》宋師明集，《禪宗集成》第 12 册。

《宣和畫譜》，《四庫全書》（813 册）。

《雪峰慧空禪師語録》嗣法慧弼編，《禪宗集成》第 14 册。

《雪江和尚語録》日本雪江宗深語，遠孫禪悦輯，《大正藏》第 81 册。

《雪岩祖欽禪師語録》嗣法門人照如希陵等編，《禪宗集成》第 17 册。

《鹽山拔隊和尚語録》日本拔隊得勝語，《大正藏》第 80 册。

《偃溪廣聞禪師語録》侍者元清等編，《禪宗集成》第 15 册。

《也是園藏書目録》清錢曾，羅振玉《玉簡齋叢書》，宣統二年刻本。

《義堂和尚語録》日本義堂周信語，門人中圓等編，《大正藏》第 80 册。

《義雲和尚語録》日本義雲語，侍者圓宗等編，《大正藏》第 82 册。

《應庵曇華禪師語録》嗣法守詮等編，《禪宗集成》第 15 册。

《永覺元賢禪師廣録》嗣法道霈重編，《禪宗集成》第 21 册。

《永源寂室和尚語録》日本寂室玄光語，《大正藏》第 81 册。

《漁洋山人精華録》清王士禎，《四部叢刊》初編。

《愚庵智及禪師語録》門人觀通等編，《禪宗集成》第 20 册。

《輿地紀勝》宋王象之，中華書局據文選樓影宋鈔本。

《雨花香·今覺樓》，《熊龍峰刊行小説四種》，江蘇古籍出版社 1994 年版。

《語録の歷史》日本柳田聖山，《東方學報》第 57 册。

《御選語録》，全國圖書館文獻縮微複制中心 1993 年。

《元和姓纂》唐林寶，《四庫全書》(890 册)。

《元曲選》明臧晋叔，上海商務印書館 1918 年影印本，又，中華書局 1979 年版。

《元曲選外編》隋樹森編，中華書局 1959 年版，第 1 册第 18 頁。

《元叟行端禪師語録》門人法林等編，《禪宗集成》第 19 册。

《圓鑒國師語録》日本藏山順空語，侍者編，《大正藏》第

80 册。

《圓通大應國師語録》日本南浦紹明語，侍者祖照等編，《大正藏》第 80 册。

《圓悟佛果禪師語録》宋紹隆等編，《大正藏》第 47 册。

《袁州仰山慧寂禪師語録》明語風圓信、郭凝之編，《大正藏》第 47 册。

《月江正印禪師語録》門人居簡等編，《禪宗集成》第 18 册。

《雲居聖水寺志》清釋明倫等輯，《中國佛寺史志匯刊》第一輯第 27 册。

《雲門匡真禪師廣録》宋守堅集，《大正藏》第 47 册。

《雲卧紀譚》宋曉瑩著，《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第 1 册。

《湛然居士文集》元耶律楚材，謝方點校，中華書局 1986 年版。

《湛然圓澄禪師語録》門人明凡録，《禪宗集成》第 22 册。

《張建詩集》金張建，薛瑞兆、郭明志編《全金詩》第 2 册，南開大學出版社 1995 年版。

《真心直説》高麗知訥撰，《大正藏》第 48 册。

《鎮江志》元脱因修，俞希魯纂，《宋元方志叢刊》第三册，據清道光二十三年丹徒包氏刻本。

《正法眼藏》日本道元撰，《大正藏》第 82 册。

《正法眼藏》宋宗杲集，《禪宗集成》第 11 册。

《證道歌注》元水盛述、德弘編，《禪宗集成》第 6 册。

《支那佛教史研究》冢本善隆，清水弘文堂 1969 年版。

《知覺普明國師語録》日本春發妙葩語，侍者周佐等編，《大

正藏》第 80 册。

《中國禪思想史》葛兆光，北京大學出版社 1996 年版。

《中國禪學思想史》忽滑谷快天，朱謙之譯，上海古籍出版社 1994 年版。

《中國禪宗通史》杜繼文、魏道儒，江蘇古籍出版社 1995 年版。

《中國禪宗語録大觀》袁賓編，百花洲文藝出版社 1992 年版。

《中國大文學史》謝无量，中州古籍出版社 1992 年版。

《中國佛教史》任繼愈主編，中國社會科學出版社 1981 年 9 月版。

《中國佛教思想資料選編》石峻等編，中華書局 1989 年版。

《中國佛教文化論稿》魏承思，上海人民出版社 1992 年版。

《中國佛學人名辭典》比丘明復編撰，中華書局 1988 年據臺灣方舟出版社 1974 年版。

《中國古籍善本書目·子部·釋家類》上海古籍出版社 1998 年版。

《中國居士佛教史》潘桂明，中國社會科學出版社 2000 年 9 月版。

《中國十大古典喜劇集》王季思主編，上海文藝出版社 1985 年版。

《中國文化史》柳詒徵，中國大百科全書出版社 1988 年版。

《中國文學家大辭典》周祖譔主編，中華書局 1992 年版。

《中國文學中的維摩與觀音》孫昌武，高等教育出版社 1996 年版。

《中國戲曲曲藝詞典》，上海辭書出版社 1983 年版。

《重刊襄陽郡志》（天順），明張恒等修，上海古籍書店 1964 年影印。

《周易參同契》東漢魏伯陽著，西北大學出版社 1993 年版。

《周易正義》，《十三經注疏》，中華書局 1980 年版。

《朱熹集》，四川教育出版社 1996 年 10 月版。

《朱子語類》宋黎靖德編，王星賢點校，中華書局 1986 年 3 月版。

《諸佛世尊如來菩薩尊者神僧名經》，明版《嘉興大藏經》第 28 册。

《竺仙和尚語録》日本竺仙梵仙語，侍者裔堯等編，《大正藏》第 80 册。

《莊子淺注》曹礎基注，中華書局 1982 年版。

《綴白裘》，汪協如校點本，中華書局 1955 年版。

《資治通鑑》，上海古籍出版社 1987 年影印胡刻本。

《緇門警訓》明如巹續集，《大正藏》第 48 册。

《紫柏尊者全集》明德清，《禪宗集成》第 24 册。

《宗鏡録》宋延壽集，《大正藏》第 48 册。

《宗門統要續集》宋宗永集、元清茂續集，明版《嘉興大藏經》第 37 册。

《祖堂集》南唐静筠禪師編，上海古籍出版社 1994 年 2 月版。

《祖庭事苑》宋善卿編，《禪宗集成》第 4 册。

《祖庭指南》清徐昌治編，《續藏經》第一輯第二編乙第 21 套第 3 册。

論　文

《禪門龐居士中土維摩詰》，張子開，《寧波佛教》1996 年第 4 期。

《“居士佛教”芻議》，常正，《法音》1998 年第 7 期。

《近現代居士佛教》，佛日，《法音》1998 年第 5 期。

《中國佛教應走什麽道路——關於居士佛教的思考》，何勁松，《世界宗教研究》1998 年第 1 期。

《從唐墓志看唐代婦女與佛教的關係》，焦杰，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版）2000 年 3 期。

《説“居士”》，譚偉，《文史知識》2000 年第 11 期。

《寒山詩管窺》，入矢義高，《古籍整理與研究》第四期。

《唐五代禪宗牧牛喻探析——以南岳法系爲考察中心》，蔡榮婷，《新國學》第一卷，巴蜀書社 1999 年版。

《關於宋版〈龐居士語録〉——西明寺〈龐居士語録〉之介紹及其資料價值》，日本石川力山《禪文化研究所紀要》第十五號，1988 年 12 月。

《龐居士と唐代世相》，日本阿部肇一《印度學佛教學研究》（14－1），1965 年 12 月。

《居士龐蘊と唐代社會》，日本阿部肇一，《駒澤史學》（11、12），1965 年 4 月。

《不變儒形——中國禪宗史における龐居士の影》，日本阿部肇一，《禪文化研究所紀要》第十二號，1980 年 3 月。

《維摩と龐居士》，日本古賀英彦，《印度學佛教學研究》（27－1），1978 年 12 月。

《龐居士詩と龐居士》，日本石川力山，《駒澤大學禪研究所年報》2，1991年12月。

後 記

1998年，我考取四川大學中文系的博士研究生，師從項楚先生學習中國古典文獻學。在項先生的嚴格指導下，我完成了博士學位論文。從2001年3月底論文提交答辯后，便開始對論文進一步修改，本書即是在我博士學位論文的基礎上，補充、修改完成的：（1）對論文個別文字錯誤作了訂正，并將全文轉爲繁體字，盡量保持引文中的大量异體字；（2）對論文的結構作了較大調整；（3）補入了一些新發現的資料，增加了詩歌校注部分。

本書在艱難之中完成了，其間甘苦已不足道，但她的延生與衆多師友的關心和幫助是分不開的，我對他們一直心懷感激之情。

首先是導師項楚先生，從人格和學術兩方面都給予了我極大的教益，我相信這將使我受用終身。1998年10月，在和項先生談到論文的選題時，項先生說，在他指導的博士中，張勇研究傅大士，劉長東研究净土宗，陸永峰研究敦煌變文，而對禪宗居士還没有人研究，唐代居士龐蘊就可以作爲研究題目。在查閱資料的過程中，我也感到，對龐居士研究，可以填補佛學研究中的一些空白和薄弱環節。同年底，我便决定作龐居士研究。此書得以

完成，和項先生所付出的心血是分不開的！

在川大學習的幾年中，我多次向四川大學張志烈、周裕鍇教授，四川教院龍晦教授，四川師大常思春、吴明賢教授等請教，他們都給了我很多有益的啓示。此外，四川大學董志翹教授（現爲南京師大特聘教授）和日本學者衣川賢次教授也給了我很大幫助，好幾種日本資料都是他們給我複印的。四川大學謝謙教授、揚州大學王小盾教授、浙江大學張涌泉教授對論文的修改也提出了一些中肯的意見。

在論文資料收集和寫作過程中，還得到了張勇、劉長東、陸永峰、金英鎮（韓國）、蔣宗福幾位師兄及學友羅寧的大力幫助。和我一起參加論文答辯的劉明華、韓雲波師兄，也給了我不少鼓勵。在此，我向以上給我真誠關心和幫助的各位老師、師兄弟及朋友們表示衷心感謝！

《古漢語研究》、《四川大學學報》、《西南民族學院學報》、《四川師大學報》、《宗教學研究》、《新國學》、《文史知識》、《西昌師專學報》等刊物，發表了我的部分前期成果。在此一并致謝！

多年來，我的妻子爲我能安心學習付出了很多心血，獨挑家庭重擔，女兒上學，也很少讓我操心。2001年6月，我被南京師大博士后流動站録用爲博士后，8月，我的妻子又隨我跋涉千里來到南京。吾有此知音，平生之願足矣！

在此書即將出版之際，我還要向給予出版資助的四川大學文學院、付出辛勤勞動的編輯以及爲我提供良好條件得以繼續修改此書稿的南京師大博士后流動站表示由衷的謝意！

學術乃天下之公器，歡迎海内外學仁對本書不當之處批評指

正，我將以此自勉與自新。

譚 偉

2001 年 10 月 20 日

于南京師大博士後流動站